

El dios de la cultura. En torno a la pretensión de superioridad de toda religión

José Luis Cancelo¹

«La vida es el texto eterno, la retama ardiente al borde del camino donde Dios da sus voces» ORTEGA Y GASSET, 1985, 87).

«Hay más verdad (religiosa) en el conjunto de todas las religiones que en una sola religión aislada» (SCHILLEBEECKX 1994, a, 254).

RESUMEN

Los medios de comunicación han transformado la lejanía en vecindad. Ello ha hecho que las Religiones estén cada día más cerca de la conciencia social general y adquieran una relevancia inusitada al contemplar las ofertas que presentan las diversas Religiones, adornadas, además, con la pretensión de superioridad de cada cual. Toda Religión proclama la entrega de sus creyentes a la Verdad, lo cual conlleva el peligro del monopolio de la Verdad.

El paradigma dentro del cual se mueve la mente del hombre de hoy nos dice que este modo de considerarse mutuamente las Religiones falla en algún lugar, sobre todo teniendo en cuenta los errores cometidos por las mismas Religiones, de los cuales algunas han comenzado ya a pedir perdón

y a reconocer que no estaban en la Verdad.

La reflexión en torno a Dios nos alerta sobre las representaciones históricas y culturales de Dios, quien, en el fondo, es mentalmente inasimilable. La Vida, que es el lugar donde Dios grita, nos pone sobreaviso. Esta historicidad, que afecta a las mismas Religiones, nos advierte que el modo de mirarse las Religiones entre sí ha de ser con ojos que ven la complementariedad.

Palabras clave:

Dios, cultura, religión.

1. Más allá del sentido y de lo verdadero

Cuando San Agustín se pregunta ¿Quién es Dios? recurre a un lenguaje metafórico y paradójico, extraordina-

¹ Escuela Universitaria La Salle. La Salle, 8 20023 Madrid.

riamente revelador de la imposibilidad de decir algo de Dios. Recordemos el pasaje:

«Dios no es una belleza como la belleza que encontramos en las cosas en los paisajes que llamamos bellos, ni es una hermosura sujeta a desplegarse en el tiempo. No es esa blancura de luz que tanto agrada. No es una melodía dulce, ni una fragancia como la que podemos respirar en una flor o en ungüentos o en aromas. No es ni el maná ni la miel ni la suavidad de un abrazo... Y, sin embargo, Dios es luz y voz y olor y aroma y alimento y abrazo. Es como una luz no envuelta por el espacio, es una voz que el tiempo no arrebatara. Es una fragancia y un aroma y un perfume que no difunde el viento. Es un sabor pero que no disminuye por la voracidad ni se llega nunca a sentirse saciado» (SAN AGUSTÍN, a).

Y cuando se dirige a Dios, Agustín recurre a las mismas imágenes:

«Me llamaste y tu **grito** curó mi sordera; **relampagueaste** y tu **resplandor** curó mi ceguera; difundiste tu **fragancia** y respiré anhelante hacia Ti; probé tu **sabor**, y ahora tengo hambre y sed; me **tocaste**, y ardí en deseo de tu paz» (Id. X, 27, 38).

El recurso a la analogía se hace inevitable para intentar **insinuar**, en el modo que fuere y siempre aproximativamente, lo que no se puede nombrar, lo **inominable**. Todo lenguaje humano sobre Dios está destinado al fracaso. Ya lo hemos visto. Agustín comienza diciendo que Dios **no es** ni esto ni aquello para luego afirmar que es aquello y esto. En realidad la cosa se pone aún más difícil porque en realidad no es «esto» y «aquello», sino **como** «esto» y «aquello». Es decir, se recurre a la **analogía** para hablar de Dios diciendo de él que es «fragancia», pero no; que es «melodía»,

pero no; que es «sabor» y «luz», pero no. Hablar en este modo es como cuando nosotros, en la vida diaria, nos referimos al «pie» de la montaña o hablamos de Pedro que tiene malo el «pie». Evidentemente el «pie» de la montaña **no se parece en nada** al «pie» de Pedro, aunque si nos fijamos bien **algo** parece que tienen en común, que podría ser el «sustentar». El pie de la montaña «sustenta» la montaña como a Pedro le sustenta también su pie. Claro, que también hay que decir que si **solo y únicamente** conocemos el «pie» de la montaña no podemos imaginarnos cómo pueda ser el «pie» de Pedro por mucho que digamos que se parecen en algo. Este «decir», propio del lenguaje de la analogía, se difumina aún más hasta casi estar hablando de «otra» cosa cuando, por ejemplo, afirmamos que el jardín está **alegre**. Si únicamente conociéramos la alegría del jardín en modo alguno podríamos llegar a imaginar la alegría de Pedro. Para tener un conocimiento aproximado necesitamos conocer los dos términos, necesitamos conocer la alegría de Pedro o la de cualquier hombre, pues **únicamente** por relación a la alegría del hombre podemos hablar de la alegría de un prado en la campiña, de una noticia alegre o de una casa alegre.

Pero en el caso de hablar de Dios solamente conocemos uno de los polos o de los términos, solamente conocemos el mundo que tenemos delante de los ojos, de los oídos, del olfato, del tacto, del gusto y el mundo que tenemos delante del corazón, el mundo de la intimidad. Al otro de los extremos necesarios en la analogía, a Dios, no le tenemos delante, al menos no le tenemos delante como está delante de mí el ordenador en el que escribo. Ninguna de las cosas que vemos se parece a Dios, Dios es **totalmente** distinto. Un diamante y una fresa son diferentes pero no lo son totalmente ya que tie-



nen algo en común. El diamante y la fresa tienen en común, por ejemplo, el peso y una figura o forma. El peso de la fresa puede ser inferior al del diamante, pero los dos pesan como los dos tienen una figura o forma externa. La fresa y el diamante son realidades distintas, pero no son realidades totalmente distintas. Sin embargo, Dios no es solamente distinto a lo que hay, sino que es **distinto en modo absoluto**, es **totalmente** distinto. Respecto de lo que hay, Dios no se parece **a nada en nada**. Si esto lo queremos decir con una palabra, diremos que, sencillamente, Dios es **trascendente**. San Agustín no solamente afirmaba que el lenguaje humano será siempre indigno para hablar de Dios (SAN AGUSTÍN, b), sino que no se puede afirmar siquiera que Dios es «inefable» porque cuando decimos que Dios es inefable parece que estamos diciendo algo de Dios, del cual, evidentemente, no se puede decir nada (SAN AGUSTÍN, c; también a, I, 4,4). De este modo, cuando decimos que Dios es «Padre» algo inexacto estamos diciendo, aunque la palabra, desde un contexto cultural, esté a reventar de sentido. El sentido de la palabra, surgido de un contexto cultural, hace que la palabra sea **verdadera** y nombre **verdaderamente**, aunque en modo alguno el término es la verdad ni nombra la verdad. El sentido es sólo lo **verdadero**, no es la verdad. Cambiado el contexto desde donde brota el sentido, la palabra se vacía de su significatividad y deja de ser verdadera. Por ello, si se quiere hablar de Dios desde la verdad, es decir, más allá del sentido y de lo verdadero, el lenguaje más adecuado es el silencio, pero no el silencio vacío, sino el silencio locuaz al que reduce la vivencia de la plenitud de un Dios que es totalmente distinto a lo que hay (SAN AGUSTÍN, d). Así que cuando decimos que Dios es luz y voz y melodía, etc., en el fondo, no se está diciendo nada. Por ello, si lo decimos

debe hacerse tomando todas las cautelas posibles. Es decir, que si afirmamos que Dios es luz que sepamos que no se parece en nada a la luz que conocemos, es decir, que no estamos diciendo nada cuando decimos que es luz; que si afirmamos que es melodía, que sepamos que la melodía que es Dios no se parece en nada a la melodía que conocemos, es decir, que no estamos afirmando nada, etc. Pero también es preciso reparar en la observación a la que nos lleva Aristóteles cuando dice que en el ámbito de los conceptos no es necesario **definirlo** todo puntualmente y con exactitud. Hay cosas que no se pueden definir o que no es preciso definir para tener un conocimiento real de ellas. Se pueden conocer por intuición, ese tipo de intuición que se va formando en la mente observando casos concretos, acontecimientos particulares o cosas individuales que llevan a la comprensión no tematizada de lo esencial de algo. El conocimiento analógico lleva consigo una comprensión (ARISTÓTELES, 1990, IX, 6, 1048a). Debido, sin duda, a esta razón, Agustín dirá que Dios es más verdadero **pensado** que expresado, aunque, evidentemente, Dios es **más verdadero**, incluso, que pensado (SAN AGUSTÍN, e). Está, por otra parte, la posibilidad de «ver» o «vivenciar» a Dios. De hecho, Agustín dice que le «veía» tan cerca que solamente le faltó «tocarle». Pero esto necesita también su precisión, pues, en el fondo, lo que se quiere hacer notar es que al Inefable se le «ve» también de una manera inefable y no se puede decir o describir el modo en el que se le ve (Id. I, 1, 3). Dios, como dice Agustín, es lo otro, lo completamente distinto (SAN AGUSTÍN, a, VII, 10).

Las grandes Religiones son muy conscientes de la **trascendencia** infinita de Dios. Los musulmanes **nombran** a Alá –a Dios–, con noventa y nueve nombres; no con cien o doscientos. Esta estrategia

El dios de la cultura. En torno a la pretensión de superioridad de toda religión



para hablar de Dios es admirable e ingeniosa, pues está puesta para hacer ver **simbólicamente** que ninguno de los noventa y nueve nombres es capaz de nombrar algo de Dios. El número noventa y nueve es incompleto ya que todo decir humano sobre Dios es incompleto. En el **hinduismo** «Dios es uno pero tiene muchos nombres», tiene 330 millones de dioses para nombrarle y se pueden añadir muchos más porque hay más de 330 millones de seres en los que la Realidad Suprema, el Absoluto, Brahman, se manifiesta y cada una de las realidades del mundo puede ser Él y el nombre de cada una de ellas puede ser su nombre. Esta unidad cósmica constituida por la naturaleza y Dios, y que tiene su origen y explicación en la presencia entrañablemente íntima de Dios en las cosas, se la puede extremar hasta el punto de poder decir que **las cosas son Dios**, que **todo es Dios**, que «**todo lo existente es Brahman**» –como dice el Bhagavad-Gita–. Apurando la dialéctica de la intimidad de esta presencia, las cosas **nombran** a Dios porque **son** Dios. Un ejemplo concreto lo encontramos en San Juan de la Cruz cuando dice:

*«Mi amado las montañas,
los valles solitarios nemorosos,
las ínsulas extrañas,
los ríos sonorosos,
el silbo de los aires amorosos.
La noche sosegada
en par de los levantes del aurora,
la música callada,
la soledad sonora,
la cena que recrea y enamora»*

(SAN JUAN DE LA CRUZ, 1966)

San Juan de la Cruz evita el verbo «ser»; no dice «Mi amado es las montañas»; dice: «Mi Amado las montañas». El empleo del verbo debilitaría la unidad Dios-montañas. Así, pues, Dios es las montañas. Las «montañas» es su nombre.

Dios es los valles. Los «valles» es su nombre. Su nombre es los «ríos», los «aires», la «noche sosegada»... porque Dios es la «noche sosegada», los «aires», los «ríos»...

¿Cuántos dioses hay entonces? Esta pregunta aparece en la **Upanisad** más antigua, la **Brhadaranyaka-Upanisad**:

«Entonces Vidagdha Sakalya le preguntó: Cuántos dioses, Yajñavalkya? (...) –Tres y trescientos y tres y tres mil– Sí, respondió el otro, pero ¿verdaderamente cuántos dioses, Yajñavalkya? –Treinta y tres.– Sí, respondió; ¿pero cuántos dioses verdaderamente Yajñavalkya? –Tres– Sí, dijo, ¿pero cuántos verdaderamente, Yajñavalkya? –Dos– Sí, dijo, ¿pero cuántos dioses verdaderamente, Yajñavalkya? –Uno y medio– Sí, dijo, ¿pero cuántos dioses verdaderamente, Yajñavalkya? –Uno (...)– ¿Cuál es el dios único? –El soplo. Ése es el que es el **brahman**...» (DELUMEAU, 1995, 357; ELIADE, 1980, 605).

A Dios se le define como el **Soplo**. En la Biblia, en el libro del Génesis, se dice también que Yahveh Dios insufló aliento a un trozo de barro que había formado y resultó el hombre un ser viviente (Génesis 2, 7). Los muertos no alientan, no respiran. Sólo alientan y respiran los vivos. Dios es, pues, el «Soplo», es decir, la Vida, la Vida de todo lo que vive, Vida que comunica vida, y la consistencia de todo lo que existe, el **fundamento** y el **suelo** sobre el que descansa cuanto existe.

«El eterno es uno, pero tiene muchos nombres», dice el **Rig-Veda**¹ (DELUMEAU, 1995, 357; ELIADE, 1980, 605). El hecho de recurrir a tantos nombres pone de manifiesto que ninguno de ellos nombra la Realidad Suprema. Los nombres de Dios constituyen y nombran el Dios de la cultura. Lo cual quiere decir que

¹ El místico indio Ramakrishna (1836-1886) hizo esta afirmación del Rig-Veda el alma de su pensamiento y de su vida (Albert Samuel, 1994, 43).



ninguno de los «Dioses-nombre» son capaces de decir algo sobre esa Realidad Suprema que llamamos Dios.

Solamente en la Religión judía Dios se nombra a sí mismo, revela su nombre, dice cómo se llama. Se lo dijo a Moisés, en el desierto, en el monte Horeb donde Dios se le manifiesta bajo el símbolo de la zarza que arde sin consumirse para darle la misión de ir a Egipto y liberar a su pueblo de la esclavitud. Moisés se dirige a Dios y le dice: «Si ellos me preguntan **cómo se llama este Dios**, ¿qué les respondo?». Dios le dice el nombre: «Soy el que soy» (Éxodo 3, 14). Y en el capítulo 6, 2 dice: Habló Dios a Moisés y le dijo: «Yo soy Yahveh. Me aparecí a Abraham, a Isaac y a Jacob como El Sadday; pero **mi nombre de Yahveh** no se lo dí a conocer». Sin embargo, también este nombre tiene su tradición previa. Además, Dios, revelando su nombre —«Yo soy lo que soy», «Yo soy el que es»—, revela que no tiene nombre, pues lo trasciende todo².

2. La necesidad de las «representaciones» de Dios. Dos ejemplos tomados de la crítica a la Religión llevada desde la cultura

El lenguaje, pues, sobre Dios será siempre mitológico, metafórico, espacial y cultural. Hablar de Dios es **representárselo** desde una cultura, es hablar del Dios de la cultura. Ya Jerónimos de Colofón (580-485 a.C.) criticó el Dios de la cultura y la Religión convertida en cultura, pero no se metió con Dios. Su manera de razonar era

muy sencilla, pero eficaz. Decía que los negros conciben y se representan a sus dioses negros y chatos, y los tracios conciben a sus dioses rubios y con ojos azules. Es decir, representan a sus dioses a su imagen y semejanza, de manera que si los leones, los bueyes y los caballos supieran pintar, los leones representarían a sus dioses como leones, los bueyes como bueyes y los caballos como caballos. Evidentemente, este Dios es el «Dios de la cultura» no es verdaderamente Dios, pues, Dios «no se parece a los hombres ni siquiera en el pensamiento» (KIRK y RAVEN, 1974, fragmentos 11-16, 241).

Aunque desde otras bases y con otro objetivo, **Ludwig Feuerbach** (1804-1872), a quien Marx alabó su crítica a la Religión y la consideró como la última palabra que pueda decirse sobre el tema, pensaba también que todo cuanto se puede decir de Dios se dice siempre desde las categorías humanas.

Echando mano de la fantasía, nos dice, podemos imaginarnos otros seres habitando otros planetas, pero siempre les consideraremos o iguales o semejantes. Con lo cual lo único que hacemos es considerar como **realmente existentes** las propias determinaciones de nuestro ser humano. No tenemos otra forma de concebir y de pensar. Aunque les pensemos de una categoría más elevada, no haremos más que proyectar fuera de nosotros, y considerarlas como realmente existentes, nuestras propias formas humanas (FEUERBACH, 1975, 60). El modo de ser de la propia naturaleza es siempre el punto de referencia para hablar de un ser desconocido. Partiendo de este punto de vista, Feuerbach afirma que «la hoja sobre la que vive la oruga representa

² Génesis, 4, 26. Véanse, en la «Biblia de Jerusalén», los comentarios a Génesis 4, 26 y Éxodo 3, 13. Toda vez que hoy día no es posible atenerse a la traducción griega de la Biblia hebrea, se propone una versión que manifiesta el carácter dinámico de la presencia de Dios, así se dice que «yahvé» significa: Aquí estaré, presente, dirigiendo, ayudando, confortando, liberando». (Véase Küng, 1993, 52-53).



para ella un espacio infinito», que la vida brevísima de ciertos seres vivos es realmente y extremadamente corta comparada con la vida larga de otros, pero «esta vida breve es para ellos tan larga cómo para otros una vida de años». Además, si las plantas tuvieran ojos, gusto y capacidad de juicio, cada planta declararía que su flores eran las más bellas, pues su entendimiento, su gusto, no superaría la potencia productora de su ser» (Id., p. 57). **La medida para poder hacer representaciones es el propio ser.** No se puede ir más allá de la propia naturaleza como tampoco se puede saltar la propia sombra. De manera que si el hombre es capaz de pensar en Dios, ello se debe a que el propio ser del hombre es sentimiento de infinitud, conciencia de infinitud, «conciencia de la infinitud de la conciencia», sentimiento de lo divino. Pero esto ocurre en todo, ocurre en relación, por ejemplo, con la música:

«Si no tienes ningún sentido, ningún sentimiento para la música, entonces ni en la música más bella percibirás otra sensación que la que causa el viento cuando sopla o el arroyo que susurra a tus pies. ¿Qué es, pues, lo que te emociona cuando oyes la música? ¿Qué percibes en ella? ¿Qué otra cosa que la voz de tu propio corazón? Por eso, el sentimiento habla sólo al sentimiento, por eso el sentimiento existe sólo para el sentimiento, es decir, se comprende a sí mismo; por esta razón, porque el objeto del sentimiento es el sentimiento mismo, la música es un monólogo del sentimiento» (Id., p. 58).

O como dice en otro lugar «la música es el lenguaje del sentimiento, el sonido es el sentimiento sonoro...» (Id., p.53).

Pues bien, lo mismo hay que decir del conocimiento que el hombre tiene respecto de Dios. El punto de partida para hablar de Dios es el **sentimiento** pura-

mente humano de la infinitud de la conciencia. Y esto no solamente porque Dios no es «el Dios del pensamiento» pues creer no es creer ideas, sino porque Dios, si es algo, sólo puede ser el Dios del corazón, el Dios de la vida personal. La fe afecta y concierne al corazón y, a partir de aquí, a todo lo que se quiera. Los argumentos del pensamiento no tienen nada o tienen muy poco que ver con la fe en Dios. A Dios es cuestión del «verle» **sintiéndolo**. Mientras es contenido del pensamiento o de la memoria no es propiamente un contenido religioso. Se convierte en religioso cuando es objeto del sentimiento. Para llegar a Dios hay que ir a los sentimientos más grandes, los más generosos, los más altruistas, los más solidarios que tiene el hombre y que constituyen lo mejor de su ser sí mismo, y que brotan de lo divino **del** hombre y **en** el hombre. El animal no tiene Religión porque el fundamento de la Religión es lo divino que se detecta en el sentimiento de la infinitud o en el sentimiento oceánico de la vida. «La Religión es la conciencia de lo infinito» (Id., p. 52). Y como el corazón humano está inmerso en el océano de lo divino se comprende fácilmente que «lo que es finito para el entendimiento, es nada para el corazón» (Id., p. 55). Lo finito es nada cuando se coloca delante de lo infinito. Moisés, cuando se vio ante Dios, se sintió polvo y ceniza. La infinitud del corazón colorea también la mirada porque los ojos ven lo que siente el corazón. Si el corazón siente la belleza, los ojos ven la belleza. Si el corazón es celestial, también lo será la mirada. «El ojo -afirma Feuerbach-, es de naturaleza celestial. Por eso el hombre se eleva por encima de la tierra a través del ojo» (Id., p. 55). El pensamiento comienza mirando hacia el cielo porque en él es donde mejor vemos la infinitud que siente el corazón. No es un azar que los primeros filósofos fueran astrónomos

(Id., p.58). Pues bien, desde esta **naturaleza humana** se conoce a Dios:

«El sentimiento es lo más noble, lo más sublime, es decir, lo divino en el hombre. ¿Cómo podrías percibir lo divino por medio del sentimiento si él mismo no fuera de naturaleza divina? Lo divino sólo es percibido por lo divino. 'Dios sólo se conoce por medio de sí mismo'... 'El sentimiento es el órgano de lo divino'» (Id., p. 58).

Y todavía nos hace reparar en el carácter extraño de este sentimiento que, a pesar de constituir el propio ser personal, el propio «Yo», de alguna manera nos es extraño. Dice así:

«El sentimiento es tu fuerza más íntima y, sin embargo, es, al mismo tiempo, lo más diferente e independiente de ti, se encuentra en ti y a la vez sobre ti; constituye tu esencia más propia y, al mismo tiempo, te domina como una esencia extraña; en una palabra, es tu Dios....¿Cómo quieres ir más allá de tu sentimiento?» (Id., p. 59-60).

El Dios inmanente es también trascendente, pero no cualitativamente distinto del sentimiento mismo de infinitud. Dios queda reducido e identificado con la inmanencia pura del sentimiento. La trascendencia de «Dios» no es más que la «trascendencia» del sentimiento; y la «trascendencia» del sentimiento no es más que el sentimiento mismo en cuanto que, **dominando**, está «por encima». Para Feuerbach no es posible ir más allá del sentimiento porque Dios se agota en el sentimiento. Las cualidades «trascendente-inmanente» que se afirman de Dios se explican por las propiedades «intimidad-dominio» del sentimiento. No solamente la música, también Dios es «un monólogo del sentimiento».

Esta rápida mención y recurso a Feuerbach que hemos hecho, no es para afirmar que Dios sea **sólo y única-**

mente la conciencia de la infinitud de la conciencia, sino para hacer ver cómo el pensador se ha dado cuenta siempre que el hombre, necesariamente, «crea» a Dios, **representa** a Dios a su imagen y semejanza. En la Biblia judeo-cristiana se dice que el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios. El hombre, sin embargo, no tiene otro camino para «representárselo» que el hombre mismo inmerso en una cultura determinada, la cual tiene la función de actuar como un espejo en el que ve reflejado el sentido de cuanto le rodea e, incluso, el sentido de sus representaciones de lo real. Al Dios inefable e irrepresentable es preciso darle un «rostro», todo lo temporal que se quiera, pero que le haga «visible», y un concepto, todo lo cultural que pueda ser, pero que nos permita hablar de él. De lo contrario, Dios no sería real ni tendría sentido para los hombres en general.

Nos parece también interesante traer aquí a otro pensador que llenó las páginas, las librerías y las aulas de este siglo. Me refiero a **Sigmund Freud** (1856-1939) quien en 1927 publicó un folleto con el título **El futuro de una ilusión**, en el que concluye afirmando que la Religión es una ilusión, la ilusión y el consuelo ilusorio del hombre, de todo hombre que es estructural y socialmente **está reprimido**. Para Freud la Religión es el suspiro ilusorio, aunque consolador, del hombre reprimido. Es, sin más, el **suspiro del hombre reprimido**. Y sabido es que las ilusiones y los sueños, por muy bellos y maravillosos que sean, no tienen futuro. El futuro de una ilusión o de un sueño es disolverse en la nada ante la realidad hecha consciente. Basta despertarse a la realidad de las cosas, basta hacer conscientes a los hombres y hacerles ver que los consuelos y gratificaciones que reciben de la Religión son meros sueños, para que la Religión desaparezca y deje de animar la vida y la conducta de los hombres. Con esta proclamación de ateísmo

El dios de la cultura. En torno a la pretension de superioridad de toda religión



defendido en este opúsculo, Freud sabía que podía agotar ya la paciencia de su entrañable amigo el pastor Pfister y acabar con la amistad. Esta consideración llevó a Freud a retrasar la publicación. Al final, la conciencia está por encima de la amistad. Se lo hizo saber en una carta que le dirige fechada el 16 de octubre de 1927: «En las próximas semanas va a salir un folleto cuyo contenido le toca a Ud. de cerca. Hace mucho que quería escribirlo. Una y otra vez me contuve, en atención a Ud. Pero el acicate se hizo irresistible. Trata el folleto –fácil es adivinarlo–, de mi actitud de total repulsa en materia de Religión y ésta en todas las formas, incluso las degradadas. Aunque ello no sea para Ud. una novedad, con todo, temía que semejante confesión pública le resultara penosa. Dígame en qué medida puede Ud. seguir siendo comprensivo y tolerante con este hereje y este impío» (ALBERT PLE, 1969, 133).

El punto de partida del pensamiento de Freud arranca de su concepción de la **naturaleza** del hombre que exige esa plena libertad que no impone limitación alguna, incluso, a sus instintos. Ello supone que el hombre es constitutivamente antisocial y anti-todo lo que le limite y reprima. Evidentemente, este carácter salvaje que no impone ninguna renuncia, llevaría al hombre a la destrucción y a la muerte, dado que en el mundo hay también más hombres con sus mismas reclamaciones. Así pues, las prohibiciones y el código moral social o el pacto social se hace necesario:

«Supongamos –dice Freud–, levantadas de pronto sus prohibiciones: el individuo podría elegir como objeto sexual a cualquier mujer que encuentre a su gusto, podrá desembarazarse sin temor de alguno de los rivales que se la disputen y, en general, de todos aquellos que se interpongan de algún modo en su camino, y podrá apropiarse los bienes ajenos sin pedir

siquiera permiso a sus dueños. La vida parece convertirse así en una serie ininterrumpida de satisfacciones. Pero enseguida tropezamos con una primera dificultad. Todos los demás hombres abrigan los mismos deseos que yo, y no han de tratarme con más consideración que yo a ellos. Resulta, pues, que en último término sólo un único individuo puede llegar a ser ilimitadamente feliz con esta supresión de las restricciones de la civilización: un tirano, un dictador que se haya apoderado de todos los medios de poder, y aun para este individuo será muy deseable que los demás observen, por lo menos, uno de los mandamientos culturales: el de no matar» (FREUD, 1934, a, 2967).

El hombre, **indefenso** ante los demás, tiene que acceder a soportar la **represión** de la sociedad para poder vivir. La vida social manifiesta la indefensión radical del hombre ante los demás hombres. Pero el afán íntimo de sobrevivir, de querer vivir, de autoafirmarse en la vida es tan fuerte que para salvarlo se somete a los códigos morales de la sociedad. Aunque molesto e incómodo, acepta las **renuncias** que le impone la cultura o la sociedad para conseguir vivir:

«Si la civilización ha llegado a instituir la prohibición de matar a aquellos de nuestros semejantes a los que odiamos, cuyos bienes codiciamos o que significan un obstáculo en nuestro camino, ha sido evidentemente en interés de la vida colectiva, la cual se haría imposible de otro modo, pues el homicida atraería sobre sí la venganza de los familiares del muerto y la oscura envidia de los demás hombres, igualmente inclinados a semejante violencia. No tardaría, pues, en morir a su vez sin haber disfrutado apenas de su venganza o botín. Aunque una fuerza física extraordinaria y una astucia



poco común le protegiese de los ataques individuales, acabaría por sucumbir a la unión de los más débiles. De no seguir tal unión, los asesinatos se sucederían sin límite, hasta quedar agotada la Humanidad en esta lucha fratricida. (...) La inseguridad que amenazaba por igual la vida de todos los hombres acabó por unirlos en una sociedad que prohibió al individuo atacar contra sus semejantes y se reservó el derecho de matar a quienes transgredieran este mandato. La muerte impuesta por la colectividad pasó entonces a ser justicia y castigo. **Pero en lugar de aceptar este fundamento racional de la prohibición de matar, afirmamos que ha sido dictada por el mismo Dios»** (Id., p. 2983; el subrayado es nuestro).

Para garantizar la supervivencia, ese afán íntimo y poderoso, el hombre necesita tabuizar las prohibiciones sociales, y nada mejor para conseguirlo que considerar dichos mandatos como emanados de la voluntad divina. En la realidad de las cosas, la fuente única de los mandatos es puramente humana. Por ello, continúa Freud, «...sería muy conveniente dejar a Dios en sus divinos cielos y reconocer honradamente el origen puramente humano de los preceptos e instituciones de la civilización» (Id., p. 2983). Vistas así las cosas, la moral tiene su origen en la indefensión y desvalimiento del hombre ante las amenazas de los demás hombres, entre los cuales hay que contar a todos y a cada uno. La sociedad, la civilización, la cultura, que exige e impone al hombre «la renuncia a los instintos» (Id., p. 2967) es el alto precio que el hombre tiene que pagar para **sobrevivir**. El hombre siente, evidentemente, como un peso la cultura y aguanta su «hostilidad contra la civilización, engendrada por la presión que ella misma ejerce sobre el individuo, imponiéndole la renuncia a los instintos» (Id., p. 2967) porque es el modo único

de salvar la vida. **Por amor a la vida** bien vale la pena, según Freud, arrastrar las cadenas de la civilización que reprimen y esclavizan. El **consuelo** ante la represión habrá que buscarlo en otra instancia superior, en Dios, pero antes es preciso mencionar otra amenaza mortal que pesa sobre la **vida** del hombre y que también, según Freud, ha obligado al hombre a buscar **protección** a su ontológica **debilidad** agrupándose en la sociedad y en la cultura. Se trata de la amenaza de la Naturaleza que ignora cruelmente la vida del hombre y actúa con indiferencia aterradora ante la existencia humana. Vamos a dejar hablar al mismo Freud:

«(...) Pero nadie cae en el error de creer ya totalmente sojuzgada a la Naturaleza, y sólo algunos se atreven a esperar que llegará un día en el cual quede sometida por completo a los hombres. Están los elementos que parecen burlarse de toda coerción humana: la tierra, que tiembla, se abre y sepulta a los hombres con la obra de su trabajo; el agua, que inunda y ahoga; la tempestad, que destruye y arruina, y las enfermedades, en las que sólo recientemente hemos reconocido los ataques de otros seres animados; está, por último, el doloroso enigma de la muerte, contra la cual no se ha hallado aún, ni se hallará probablemente, la triaca. Con estas poderosas armas se alza contra nosotros la Naturaleza, magna, cruel e inexorable, y presenta una y otra vez a nuestros ojos nuestra debilidad y nuestra indefensión, a las que pretendíamos escapar por medio de la obra de la cultura» (Id., p. 297-2968).

Para Freud la cultura surge como refugio para escapar a la amenaza que la Naturaleza supone para la vida del individuo. Pero aún nos lo dice con más claridad cuando observa que la Naturaleza:

El Dios de la cultura. En torno a la pretensión de superioridad de toda religión



«Nos suprime... con fría crueldad, y preferentemente con ocasión de nuestras satisfacciones. Precisamente estos peligros, con los que nos amenaza la Naturaleza, son los que nos han llevado a unirnos y a crear la civilización que, entre otras cosas, ha de hacer posible la vida en común. La función capital de la cultura, su verdadera razón de ser, es defendernos contra la Naturaleza» (Id., p. 2967).

Ahora ya lo sabemos. Para sobreponernos a la «abrumadora prepotencia de la Naturaleza» (Id., p. 2971) que amenaza el afán íntimo de supervivencia, el hombre crea la sociedad y la cultura y la civilización. El hombre, que es libertad pura sin limitaciones, se encuentra en la situación paradójica y sangrante de estar **reprimido** por todos los costados. Le reprime la Naturaleza, le reprime la sociedad, la cultura, la civilización. El hombre siente la rebeldía y desearía hacer saltar las cadenas de la cultura, pero si lo hace «testimoniaría una ingratitud manifiesta y una acusada miopía espiritual», porque «suprimida la civilización, lo que queda es el estado de naturaleza, mucho más difícil de soportar» (Id., p. 2967). La vida vale más que la represión; por ello, es preciso aguantar, aunque bajo la represión el hombre esté suspirando de dolor:

«Se da, en efecto, el hecho singular de que los hombres, no obstante serles imposible existir en el aislamiento, sienten como un peso intolerable los sacrificios que la civilización les impone para hacer la vida en común» (Id., p. 2962).

Con todo, la vida del hombre no queda garantizada y al final todo intento del hombre deja desprotegida su vida. La indefensión de los hombres continúa. Y es aquí donde entra en juego la Religión. Su función consistirá en consolar, por supuesto ilusoriamente, al hombre que suspira, reprimido, por un seguro de vida que le cubra las

espaldas. El último refugio consistirá en inventarse la Divinidad, soñar con los Dioses y atribuirles para consolarse tres funciones: «Espantar los terrores de la Naturaleza, conciliar al hombre con la crueldad del destino, especialmente tal y como se manifiesta en la muerte, y compensarle de los dolores y las privaciones que la vida civilizada en común le impone» (Id., p. 2969). Con el tiempo y ante la indiferencia de la Naturaleza, el hombre se centró paulatinamente en la tercera función, es decir, las relativas a la convivencia social. Dice así:

«De este modo, la función encomendada a la divinidad resulta ser la de compensar los defectos y los daños de la civilización, precaver los sufrimientos que los hombres se causan unos a otros en la vida en común y velar por el cumplimiento de los preceptos culturales, tan mal seguidos por los hombres. A estos preceptos mismos se les atribuye un origen divino, situándolos por encima de la sociedad humana y extendiéndolos al suceder natural y universal. Se crea así un acerbo de representaciones, nacido de la necesidad de hacer tolerable la indefensión humana» (Id., p. 2969-2977).

El paso siguiente que da Freud en su análisis de la génesis psíquica de la Religión es igualmente sorprendente. Si, como hemos visto, la Religión surge de la indefensión absoluta y de la debilidad ontológica del ser humano buscando seguridad en Dios, el hombre religioso o la Humanidad religiosa no ha superado la etapa infantil en la que el niño, indefenso, busca la protección, primero en la madre como fuente primera de la alimentación, pero luego en el padre ya que es el más fuerte y protege mejor. Cuando se descubre la debilidad del padre se busca entonces refugio inventándose la «existencia de un padre inmortal y mucho más poderoso» (Id., p.

2976-2977). Por ello, dirá con toda claridad que «la nostalgia del padre es la raíz de la necesidad religiosa» (Id., p. 2972). El hombre religioso, evidentemente, no ha superado, según Freud, la etapa infantil. Religión e infantilismo son la misma cosa. La Religión sería, pues, la reacción infantil e inadecuada del hombre ante su indefensión. Freud reconoce que, aunque es un infantilismo, la fuerza de la Religión es portentosa porque se asienta sobre los impulsos más vivos de la entraña humana. De hecho, el hombre ama apasionadamente la vida, ama vivir bien, estar bien y estar bien siempre, y vivir siempre, ama la felicidad y ama que esa felicidad sea eterna. Estos sentimientos, según Freud, «son los más antiguos, intensos y apremiantes de la humanidad». El secreto de la fuerza de la Religión está en la fuerza de estos deseos (Id., p. 2978).

No obstante, según Freud, la Religión, que tiene la increíble importancia de «aclarar los enigmas del mundo y reconciliarnos con el dolor», no ofrece garantía alguna porque no aguanta el análisis de la razón científica, la cual es la única instancia válida (Id., p. 2975). La Religión no es consecuencia de una demostración científica o la conclusión de un pensamiento verificable. Si por algo se caracteriza es por su «indiscutible falta de garantía» (Id., p. 2976). La Religión es una ilusión que surge del deseo de seguridad. Aunque es una ilusión, ello no quiere decir que sea falsa. Una chica cualquiera puede ilusionarse verse casada con un príncipe. Su ilusión surge de su deseo. De ordinario la ilusión no se cumple, pero alguna vez se ha dado (Id., p. 2977). No puede decir, pues, que la ilusión sea falsa en sentido absoluto. Pero sí se puede decir que no ofrece garantía alguna. Los sueños con los que sueña la Religión no son necesariamente falsos. Sencillamente no ofrecen garantía. Tampoco puede decirse que sea un error ya que no puede

demostrarse que lo sea. Es error lo que puede demostrarse como tal. Es un error, por ejemplo, afirmar que la tierra está fija y el sol se mueve. Pero no se puede demostrar que la Religión sea contraria a la realidad de las cosas. Lo único que se puede afirmar de ella es «que prescinde de toda garantía real» (Id., p. 2977). Ahora bien, según Freud la Religión tiene una función social tan enorme que «aunque supiésemos y pudiésemos demostrar que la Religión no posee la verdad, deberíamos silenciarlo» (Id., p. 2979). La razón para este silencio estriba en que no se conseguiría asegurar la vida del hombre, que es lo que importa y que es preciso defender aunque sea defendiendo el error como verdad. Sus palabras son estas:

«Si les enseñamos que la existencia de un Dios omnipotente y justo, de un orden moral universal y de una vida futura son puras ilusiones, se considerarían desligados de toda obligación de acatar los principios de la cultura. Cada uno seguiría, sin freno ni temor, sus instintos sociales y egoístas e intentará afirmar su poder personal, y de este modo surgirá de nuevo el caos, al que ha llegado a poner término una labor civilizadora ininterrumpida a través de muchos milenios» (Id., p. 2979). La hipótesis de Freud sobre el origen de la Religión y las consecuencias de su supresión está enmarcada en un entorno mental vigente determinado. En nuestros días, sin embargo, el nuevo contexto social y mental en el que nos encontramos inmersos, ha vaciado de sentido las hipótesis de Freud respecto de la Religión. «Silenciar» la inexistencia de Dios para garantizar la vida social se ha quedado hoy sin audiencia. Recurrir a la existencia de Dios para garantizar la supervivencia en esta vida, suena, cuando menos, a hipótesis innecesaria. Vivimos precisamente en un contexto cultural en el que Dios ha desa-

parecido del horizonte de la vida y, no obstante, el mundo no se ha hundido en la grandiosidad de un nefasto caos. Este simple dato pone de manifiesto que la crítica hecha a la Religión desde una cultura, y la representación de Dios desde circunstancias socio-culturales determinadas, no atañe ni alcanza ni afecta a la Religión en sí misma, sino a los modos de representarla.

3. La Vida, el lugar donde Dios grita

La Religión es como la Vida misma; permanece intacta a lo largo de sus inúmeras configuraciones que la mantienen en sí misma para el hombre. Sin embargo, una Religión, en cuanto donadora de sentido en el tiempo, no se parece a sí misma a lo largo de su proceso histórico. No se parece a sí misma una Religión que da sentido a una determinada cultura potenciando un paradigma que lleva a la quema del hereje, y esa misma Religión dando sentido a otra cultura predicando el respeto por las ideas y la tolerancia por los modos distintos de pensar. La llamada «inculturación» no es otra cosa que la Religión afanándose en presentarse como sentido de una cultura en la que necesariamente está inmersa y formando cuerpo. Pero la Religión, como la Verdad y como la Vida, está más allá de las significaciones temporales que aporta. La Religión que, en determinadas circunstancias, lleva a sus creyentes a matar y, en otras distintas, a dejarse matar por el mismo ideal, ofrece sentidos históricamente diversos y antagónicos. Ninguno de ellos, sin embargo, es la Religión. Son sus concreciones históricas significantes y doctrinales. Lo **verdadero**, lo que tiene sentido en una cultura precisa, no es la Verdad. No se trata de hacer pensar que la historia

sea el laboratorio en el que se ensaya la Religión, sino que es el laboratorio en el que se comprueba la caducidad y **transitoriedad** irremediable de las significaciones elaboradas desde la Religión, proceso este olvidado con facilidad en detrimento de la vivencia religiosa. La Religión, como la Vida, se vive a sí misma **atemporalmente** y, por esta razón, puede **dar vida a los tiempos en el devenir de los mismos**. Esto lo vio con claridad Ortega. Transcribimos uno de sus pasajes:

«Toda labor de cultura es una interpretación –esclarecimiento, explicación o exégesis– de la vida. La vida es el texto eterno, la retama ardiente al borde del camino donde Dios da sus voces. La cultura –arte o ciencia o política– es el comentario, es aquel modo de la vida en que, refractándose ésta dentro de sí misma, adquiere pulimento y ordenación. Por esto no puede nunca la obra de cultura conservar el carácter problemático anejo a todo lo simplemente vital» (ORTEGA Y GASSET, o.c., p. 87).

Seguendo esta imagen admirable, Dios da sus voces únicamente en la Vida. Dios no da voces en la cultura porque la cultura no solamente es ya una interpretación y exégesis de la Vida, sino que es ya una «domesticación» de la Vida, o como dice Ortega, es «pulimento y ordenación», lo cual solamente se consigue «refractando» la Vida en sí misma, alejándose de ella misma con la amenaza de perderla de vista. Sin embargo, la Vida es el principio, lo que está al principio de cualquier comienzo humano. Ella es el texto original previo a cualquier conceptualización humana. Leer el texto original que es la Vida supone irremediablemente **interpretar** ya que no se deja apresar ni captar en sí misma. Además, el texto que es la Vida, es tan permanente en su enigmaticidad como ella misma. Lo permanen-



te es la Vida, el enigma permanente es la Vida, el texto eterno y que eternamente hay que interpretar es la Vida. La cultura es sólo una aproximación interpretativa y, sin duda, **esclarecedora provisionalmente** de la Vida, pero a costa de correr el riesgo de perder su enigmaticidad provocadora, fuente de todo preguntar original. «Por eso –aclara Ortega–, no puede nunca la obra de cultura conservar el carácter problemático anejo a todo lo simplemente vital» (Id., p. 87). Dios, pues, no vocea a **gusto** y a sus anchas en la cultura, puesto que la cultura es ya una representación acotada, limitada que hace el hombre de la Vida, y que conlleva inevitablemente una interpretación precisa de Dios. De alguna manera, Dios queda reducido y debilitado.

Sin embargo, Dios da voces en «el indócil torrente de la vida», en ese torrente que la cultura intenta dominar, hacer dócil y encerrarla en unos contenidos momentáneamente más esclarecedores y de mayor sentido, pero también, sin duda, distanciada de su misterio. No es, pues, de extrañar que llegue un momento del tiempo en el que el Dios de la cultura se haga indiferente y sea necesario salir de nuevo hacia la Vida, lugar donde verdaderamente Dios «mora» y vocea, como misterio provocador, en la enigmaticidad eterna de ella misma. Dios voceó a Moisés desde la zarza que ardía sin consumirse. La zarza que arde, la retama ardiente donde Dios habla a voces, es la Vida. Y la Vida es «la retama ardiente al borde del camino». A veces, en la autopista, en el camino por el que el conductor del automóvil viaja hacia su destino, crecen, en la mediana, retamas. Son las retamas al borde del camino que hace el viajero. El camino que el hombre hace a lo largo de su existencia, cuenta también, al borde de su camino, con una retama peculiar, la retama ardiente de la Vida. El hombre despliega los

caminos de su existencia en la Vida, los abre **a través** de la Vida, flanqueados siempre por la Vida. La Vida no son los caminos, pero los caminos no se pueden hacer sin referencia a la Vida, pues de ella toman su **ración de vida**, su sentido. La Vida es el testimonio permanente, el contexto eterno dentro del cual los caminos –las culturas, las concreciones religiosas– verifican su ración de verdad. Por referencia a la Vida, el Concilio de Florencia, que mandaba al infierno a paganos, cismáticos y herejes, es decir, a todos los que no estuvieran dentro de la Iglesia católica, se vio privado, con el tiempo, de su ración de vida, de verdad y, por lo tanto, de Dios. El Concilio Vaticano II recuperó de nuevo la Vida. Si Dios quiere que todos los hombres se salven, tiene que haber una posibilidad también para el agnóstico y el ateo. La razón la tiene siempre la Vida.

Cuando las estructuras se vacían de sentido, instintivamente el hombre vuelve a la enigmaticidad de la Vida porque es el «lugar» donde Dios mora voceando para ayudar a no alejarse de Él. Dios llama en el misterio y en la enigmaticidad estremecedora que es la Vida apasionada por sí misma. También el hombre del paleolítico oyó las voces de Dios en la Vida, y aprendió a escuchar y a descifrar sus voces en la Universidad de la Vida, es decir, en el misterio del nacimiento, reproducción, procreación, multiplicación de las semillas; en el misterio de la muerte, una variante del misterio de la vida, que le llevó a intuir una fuente primordial de vida, capaz de comunicar vida a las fuentes de vida de su entorno y que le animó, además, a enterrar sus seres queridos de una manera peculiar; en la sucesión de los ritmos vitales y fascinantes de la Naturaleza, que pone muerte donde hay vida y hace germinar la vida donde hay muerte; en las fuerzas rectoras, a veces violentas, de la Na-

El Dios de la cultura. En torno a la pretensión de superioridad de toda religión



turalidad y ante las cuales el hombre se siente indefenso, débil, necesitado, dependiente. Dios se manifiesta vivo y con todo el frescor de la vivencia original cuando se siente la vibración sobreco-gedora de la Vida.

La Vida adquiere, como puede verse, casi el valor de una categoría o realidad transtemporal que envuelve misteriosamente el ser de la existencia humana. Toda pregunta que se haga dentro de su dimensión está cargada de sentido. Por ello hay más **de** Dios en la **pregunta** sobreco-gida sobre Dios que en la **respuesta** doctrinal a la pregunta. La Religión, para que sea el espacio donde Dios habla, tiene que ser la Vida misma.

4. Algunas concreciones culturales de la Religión

La cultura interpreta la Vida, ese enorme misterio ardiente. La comenta. Y las Religiones se expresan en dicha cultura o comentario. Baste recordar y traer aquí algunos casos. Es suficientemente conocida la distinción que el Antiguo Testamento hace entre animales puros e impuros. Se pueden comer solamente los animales puros y se cuentan entre ellos el buey, el carnero, la cabra, el ciervo, la gacela, el gamo, la cabra montés, el antilope, el búfalo y la gamuza. También se puede comer todo animal de pezuña partida, hendida en dos mitades, y que rumia. Pero entre los que rumian y entre los animales de pezuña partida y hendida no se pueden comer el camello, la liebre y el damán. Tampoco se puede comer el cerdo que tiene la pezuña partida y hendida, pero no rumia. Son animales impuros y su consumo contamina **moralmente**. Tampoco se puede tocar su cadáver; quien lo toque queda impuro hasta la tarde y tendrá que

lavar sus vestidos. Y entre los bichos pequeños que se arrastran por el suelo no se pueden comer, debido a su impureza contaminante, la comadreja, el ratón, el lagarto en sus diversas especies, el camaleón, la salamandra y el topo. Tampoco se puede comer cualquier pescado. Se permite el pescado que tiene aletas y escamas, aunque sea de mar o río. Si no tienen aletas y escamas son impuros y sobre ellos cae la prohibición. Pero también hay aves impuras que no se pueden comer como el águila, el quebratahuesos, el águila marina, el buitre, las diferentes especies de halcón, todas las especies de cuervo, el avestruz, la lechuza, la gaviota y las diferentes especies de gavilanes, el búho, el ibis, el cisne, el pelicano, el calamón, el somormujo, la cigüeña, las diferentes especies de garza real, la abubilla y el murciélago. y, por supuesto, no se puede cocer el cabrito en la leche de su madre (BIBLIA DE JERUSALÉN, a, 14, 1-21; b, 11). Sin embargo, los animales impuros, aunque contaminan si se les come y se toca su cadáver, tienen derecho a la vida. De hecho Dios ordenó a Noé que les metiera en el arca, aunque limitó drásticamente su número ya que de todos los animales puros tenía que meter en el arca siete parejas, pero de todo los animales impuros sólo podía salvar en el arca una pareja (Id., c, 7, 2-3). Los animales puros son los únicos que son dignos de ser ofrecidos a Dios. Y esto lo tuvo en cuenta Noé. Terminado el diluvio y seca la tierra, Noé sale del arca, levanta un altar y sobre él ofrece un holocausto a Dios en acción de gracias inmolando animales y aves puras (Id., c, 8, 20). Tampoco se puede comer nada con sangre porque la sangre no se puede comer (Id., b, 17, 10-11; 19, 26).

Todavía en el Nuevo Testamento y en el surgir de las primeras comunidades cristianas, aparece este asunto de los



animales puros e impuros y también lo referente a la sangre, así como la cuestión de la circuncisión. El tema versaba sobre la necesidad o no de circuncidar a los paganos, a los no judíos, que se convertían al cristianismo, es decir, a los heleno-cristianos. Estos asuntos se trataron en el llamado «Concilio de Jerusalén». La respuesta exime de circuncidar a los paganos convertidos al cristianismo, pero han de acatar lo relativo a los animales y a la sangre. Dice así: «...hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros no imponeros más cargas que éstas indispensables: abstenerse de lo sacrificado a los ídolos, de la sangre, de los animales estrangulados y de la impureza. Haréis bien en guardaros de estas cosas» (Id., d, 15, 28-29). Sin duda, se trataba de no escandalizar **excesivamente** a los cristianos provenientes del judaísmo. Ya se había creado en ellos reticencias por la supresión de la circuncisión; se trataba ahora de serenarlos con los preceptos relativos a la sangre a y a los animales.

Nos sorprenden, hoy día, estas clasificaciones y prohibiciones y las encontramos extrañas, sin sentido y hasta ridículas. Nos asombra, además, que se diga que sea el mismo **Espíritu Santo** quien lo inspira, aconseja y manda. Tiene que haber, sin embargo, una razón, limitada a la circunstancia del tiempo puntual, que lo justifique, lo haga **conveniente** o **necesario** y confiera sentido desde la Verdad de la Religión, y lo transforme, a la luz del marco de la Religión, en **verdadero**, es decir, en cargado de sentido, pero testimoniando, a su vez, la **historicidad** de la Verdad en sus manifestaciones, o el carácter histórico, epocal, camino único en el que necesariamente se manifiesta y se vive la Verdad. El carácter histórico de la Verdad, es decir, lo verdadero, no es, pues, la Verdad. Lo verdadero es cambiante y pasajero. Vale, pero no para siempre. La Verdad se conoce y se vive en lo verdadero, lo

cual no es la Verdad. La verdad se conoce y se vive únicamente en sus momentos culturales históricos y temporalmente cambiantes. Conocemos y vivimos lo **permanente**, la Verdad, pero sólo adquiere sentido real y concreción significativa en su **devenir**, en el devenir de lo verdadero, en las distintas formas en las que se hace sensible, visible y significativa. La Verdad tiene que hacerse carne, visible, observable, táctil, sujeta a la contingencia, a la limitación y al tiempo. La Verdad, la Religión, cualquier Religión, necesita del tiempo, necesita temporalizarse para hacerse ver y valer.

Esto que venimos diciendo aparece claro si buscamos el motivo que hizo **necesaria**, al menos temporalmente, la distinción entre animales puros e impuros. Aunque no se sabe con toda seguridad, se piensa, sin embargo, que la distinción obedece a la necesidad de distanciarse de los pueblos paganos, adoradores de otros dioses y otros ídolos, a quienes ofrecían sacrificios de animales. Los israelitas, para marcar distancias y reafirmar la fe en su Dios propio, les declara impuros. No se les puede ofrecer a Dios en holocausto y no se pueden comer. Si Dios ha elegido al pueblo de Israel y le ha declarado **su pueblo**, **separándole** de los demás pueblos, el pueblo de Israel tiene que separarse de ellos hasta en los animales que ofrece como sacrificio o que come (Id., b, 20, 25-26; a, 14, 2-3). La fe, la fidelidad y la entrega a Yahveh exige la clasificación y la prohibición de animales. Y esta distinción es verdadera porque tiene sentido, aunque dicho sentido sea sólo temporal y no sea posible mantenerla siempre ya que no es la Verdad, sino sólo lo verdadero. La Verdad que es Dios, a quien hay que venerar, afirmar y expresar la fe, solamente se consigue a través de sus formas culturales históricas. La Verdad exige y necesita temporalizarse. De hecho, dicha distinción fue desapare-

El Dios de la cultura. En torno a la pretensión de superioridad de toda religión



ciendo lentamente en el Nuevo Testamento (Id., d, 10, 9-16; e, 14, 14-20). Por esta razón, el Dios de los animales puros e impuros no es Dios, es el Dios de la cultura. Dios está más allá de las historizaciones, lo cual no impide que el Espíritu diga lo que en cada momento es verdadero y tiene sentido. Mantener la distinción a ultranza, como si se tratara de la Verdad absoluta e intangible, significaría ignorar que los **conceptos** humanos tienen como **entraña** íntima el tiempo, el lugar y la cultura. Es absoluta, por ejemplo, la idea de justicia, pero sólo históricamente conocemos su contenido, su concepto. Hablamos de **verdades eternas**, pero sólo sus conceptos tienen sentido real. En último análisis, las verdades eternas son ideas. Por muy entrañadas que estén en el alma humana, su contenido no tiene contornos delimitados. Constituyen más bien el horizonte de comprensión dentro del cual, y siempre por referencia a él, los conceptos se van cargando de verdad en su devenir.

La misma lógica rige también la prescripciones que conciernen la sangre. En el Levítico 17, 11, se dice: «La vida de la carne está en la sangre, y yo os la doy para hacer expiación en el altar por vuestras vidas, pues la expiación por la vida, con la sangre se hace». La vida solamente puede explicarse por la vida, y la sangre es la vida. La sangre es el alma: «Sólo dejaréis de comer la carne con su alma, es decir, con su sangre, y yo os prometo reclamar vuestra propia sangre: la reclamaré a todo animal y al hombre» (Id., c, 9, 4-5). La vida es propiedad de Dios. No comer carne con sangre o sólo sangre es un gesto visible y externo de reconocimiento de Dios como dueño de la vida. Los «signos de los tiempos», esta expresión empleada para significar la historicidad de lo verdadero, daban sentido a estas conductas inspiradas en una determinada concepción de las cosas propias de la

época y que hoy ya no serían verdaderas por carecer de sentido real. Los Testigos de Jehová, aferrados al Dios de la cultura, mantienen estas referencias bíblicas para negarse a las transfusiones de sangre, poniendo en peligro la propia vida al identificar la Verdad con lo verdadero. Pero el Dios de los «signos de los tiempos» no es Dios.

El tabú de la sangre menstrual tiene también como protagonista al Dios de la cultura. En nombre del Dios de la cultura y potenciada por el desconocimiento de la biología, la mujer se ve socialmente, religiosamente y humanamente discriminada. Más aún, queda **moralmente** manchada, **ética** señalada y **religiosamente** impura. Y lo que es aún peor, su impureza es contaminante. En el Antiguo Testamento, en el libro del Levítico podemos leer:

«La mujer que tiene flujo, el flujo de sangre de su cuerpo, permanecerá en su impureza por espacio de siete Días. Y quien la toque será impuro hasta la tarde. Todo aquello sobre lo que se acueste durante su impureza quedará impuro; y todo aquello sobre lo que se siente quedará impuro. Quien toque su lecho lavará los vestidos, se bañará en agua y permanecerá impuro hasta la tarde... Si uno se acuesta con ella se contaminará de la impureza de sus reglas y queda impuro siete días; todo lecho en el que él se acueste será impuro» (Id., b, 15, 19-24).

Las relaciones habidas en este tiempo tienen consecuencias fatales:

«El que se acueste con mujer durante el tiempo de las reglas descubriendo la desnudez de ella, ha puesto al desnudo la fuente de su flujo y ella también ha descubierto la fuente de su sangre. Ambos serán exterminados de entre su pueblo» (Id., b, 20, 18).

También se contrae impureza cuando se tienen hijos, aunque en grado distinto según el sexo. La madre permanece impura 40 días si tiene un hijo, y 80 si es una hija ya que, dentro del paradigma en el que se mueve, la mujer contamina más (Id., b, 12, 1-5). Durante ese tiempo no puede entrar en el templo. Sólo después de cumplidos los días de purificación «presentará al sacerdote un cordero de un año como holocausto, y un pichón o una tórtola como sacrificio por el pecado. El sacerdote lo ofrecerá ante Yahveh, haciendo expiación por ella, y quedará purificada del flujo de su sangre». Y si es pobre «tome dos tórtolas o dos pichones, uno como holocausto y otro como sacrificio por el pecado: y el sacerdote hará expiación por ella y quedará pura» (Id., b, 12, 6-8).

Estamos, una vez más, ante otro «signo de los tiempos» o, lo que es lo mismo, ante la **historicidad** de la expresión religiosa del hombre en su relación con Dios, ante lo verdadero, ante lo que, en relación con Dios tiene sentido en un momento determinado. Y como siempre, tiene que haber una razón en virtud de la cual una expresión determinada religiosa es verdadera. La lógica interna aparece fácilmente si se piensa que el pueblo judío tenía sumo respeto por el misterio de las fuentes de la vida. La alteración que se producía en ellas con las reglas o el parto se veía como un vaciamiento de la vida y una pérdida de vitalidad. En esas condiciones, de vida mermada, no podía relacionarse con Dios, que es la vitalidad misma y la fuente de la vida. Había que esperar el tiempo necesario para recuperarla. Como quiera que la Vida tiene siempre la razón, es la Vida la que se encarga de poner de manifiesto el carácter transitorio de la prescripción religiosa, eliminando su sentido y vaciándola como signo del tiempo. La misma Iglesia católica ha suprimido la

festividad de la **purificación** de la Virgen María. La Vida pone al descubierto que lo verdadero es siempre temporal. **La razón la tiene siempre la Vida.**

Sorprende la difusión del **paradigma cultural** relativo a la sangre. El conocido estudioso de la Religión James George Frazer, en su monumental obra **La Rama Dorada**, nos habla de este fenómeno extendido por el mundo entero. En él se dice, por ejemplo, de las mujeres australianas, que en sus «periodos» tienen prohibido, bajo pena de muerte, tocar ninguna de las cosas de uso del hombre. Pero lo mismo sucede en Uganda, en las tribus americanas, en Costa Rica o en Alaska (FRAZER, 1981, 250-252).

Los paradigmas culturales vigentes quedan, de ordinario, avalados, ratificados, consolidados y potenciados por las Religiones presentándolo como si se tratara de un mandato divino o como la voluntad de Dios. Y no puede ser de otra manera ya que el paradigma tiene el poder de lo evidente, de lo indiscutible y de lo que no tiene vuelta de hoja.

Las convicciones, los valores y comportamientos que constituyen un paradigma no necesitan razonarse ni fundamentarse. Se «ve» que son así, que tienen que ser así porque se **sienten** así. Todos deben aceptarlos si quieren evitar la maldición, a veces fulminante y letal, de los miembros de la sociedad. El paradigma socio-cultural-religioso vigente en la sociedad griega mandó a la muerte a Sócrates.

Tampoco los pensadores escapan completamente a las cadenas mentales que atan, sin darse cuenta, al paradigma vigente. Encontramos el ejemplo en Aristóteles. Aquí se puede apreciar cómo el paradigma está por encima de la inteligencia imponiendo sus dictámenes **evidentes**. Aristóteles, hablando

El dios de la cultura. En torno a la pretensión de superioridad de toda religión



de la mujer, repite lo que el paradigma vigente dicta, acuñándolo con terminología filosófica, sólo aparentemente más inofensiva que las expresiones de los historiadores. Dice así:

«Una vez más, el varón es **por naturaleza** superior y la hembra inferior. Uno dirige y la otra es dirigida. Este principio se extiende necesariamente a toda la humanidad... Los de clase baja son por naturaleza esclavos, y es mejor para ellos, como para todos los inferiores, estar bajo el mando de un amo» (ARISTÓTELES, 1973, I, 2, 1254b).

Por naturaleza el agua es H₂O, y cualquier cambio que se introduzca en su sustancia la transformará en otra cosa, dejará de ser agua. Pero mientras sea agua, será siempre H₂O. Si la mujer, **por naturaleza**, es inferior al hombre inútilmente se pondrá a estudiar los libros sagrados o asistir a la universidad. Nunca llegará siquiera a ser «igual» que el hombre. Y lo mismo hay que decir de los que **por naturaleza** son esclavos. Hacer pensar en esta dirección es obra del paradigma. El paradigma se burla, incluso, de la razón más despierta y se introduce como la luz más clara, en el alma misma de las Religiones. San Pablo repite la misma melodía cuando dice que la cabeza de la mujer es el hombre; que la mujer fue creada por razón del hombre y no al revés; que fue a la mujer a la que engañó Satán y no al hombre; que Dios creó primero al hombre y luego a la mujer, etc. (BIBLIA DE JERUSALÉN, f, 11, 1-16; g, 5, 21-32; h, 2, 11-15). La cultura influye en la Religión y, a su vez, la Religión influye en la cultura potenciando con su firma ese valor vigente, con el riesgo de convertir en palabra de Dios lo que es pura palabra de la cultura.

La sumisión y dependencia de la mujer respecto del hombre pudo ser verdadera porque tenía el sentido de la funcionalidad de la sociedad. Pero no es la

Verdad. La Verdad, de suyo, **impulsa** y empuja a organizar la sociedad con sentido, y la búsqueda del sentido pone en marcha los ensayos de su realización.

La crítica al Dios de la cultura la hizo también el mismo Jesucristo. Cuando preguntan a Jesucristo ¿por qué tus discípulos no se lavan las manos antes de comer? Jesús les contesta haciéndoles ver que no es un mandato de Dios, sino un mandato de los hombres, normas humanas (Id., I, 7, 1-8). Y este mismo criterio lo aplica a otras situaciones como puede verse en el Evangelio de San Juan (8, 15). En otro momento Jesucristo reprocha a sus discípulos su hablar arrogante, insolente, pretencioso e insultante como si fueran los concesionarios del poder divino puesto a su servicio, incluso, para destruir. Cuando en cierta ocasión los discípulos no son bien acogidos por la gente, se dirigen a Jesús enconados: «¿Quieres que mandemos bajar fuego del cielo y que acabe con ellos?» (Id., J, 9, 51-62). Jesucristo les da toda una lección sobre la manera de hablar de Dios sin ofender ni a Dios ni a los hombres.

Las **expresiones** relativas a los medios de salvación han de estar siempre en proceso, atendiendo a los «signos de los tiempos». De lo contrario tendríamos que dar la razón a Nietzsche cuando en su obra **Crepúsculo de los ídolos**, afirma que la Verdad terminó convirtiéndose en una fábula (NIETZSCHE, 1975, 51).

Este es el gran peligro que acecha a todas las Religiones: convertir sus verdades en fábulas. Hay una bella leyenda india que explica el carácter sagrado del río Ganges. Ganges es una divinidad (la Diosa Ganga). Los hombres la rogaron que bajara a la tierra para dar fertilidad a sus campos, para saciar la sed de los hombres y animales, para refrescarse en tiempos de calor, para lavarse, lavar, limpiar y quitar la sucie-



dad. La diosa Ganga accedió gustosa a los ruegos. La dificultad estaba en saber cómo hacerlo para no caer de golpe y arrasar la vida de la tierra con sus aguas caudalosas. La deliberación de los dioses reunidos para ello no llegó a ninguna conclusión. Pero el dios Siva, siempre dispuesto a ayudar cuando se trata de la recreación del mundo, se ofreció para que la caudalosa cascada cayera sobre su cabeza, absorberla para evitar la catástrofe y contribuir, de este modo, a la ornamentación benéfica de la tierra. El Ganges cayó sobre la enorme y abundante cabellera del dios Siva, quien retorciendo uno de sus mechones, la Diosa Ganga va cayendo gota a gota a la tierra. Desde entonces al dios Siva se le suele representar con un chorro de agua saliendo de su cabellera. Siva está íntimamente unido al Ganges. Pero lo más importante es ver y contemplar el río Ganges como una Diosa que constantemente está bajando a la tierra para bien y alegría de todos los hombres. Pasar a su vera, sobre todo, los últimos días de la vida, y asegurarse que sus cuerpos muertos o sus cenizas se las lleve la Diosa en el seno de sus aguas hacia la plena y total liberación, constituye el deseo nostálgico de cualquier corazón creyente hindú.

Ciertamente la leyenda no explica la sacralidad del río Ganges ya que con fábulas no se explica nada. Sin embargo, el hombre siente la necesidad de considerar **sagrado** el río **en función** de su importancia y vinculación con la vida del hombre. Los frutos y la riqueza que brota a su paso, la fertilidad de los campos que riegan sus aguas y la vida que comunica a los animales y a la familia se ven y se contemplan como regalos, dones, favores y como gracia divina. Lo que comunica vida al cuerpo está comunicando también alegría al corazón, al alma, al espíritu. Y la alegría es ya en sí una purificación que viene de las aguas del río.

Situados en este plano, las aguas trascienden su virtualidad física y se transforman en una virtualidad capaz de lavar el alma, limpiarla, purificarla y darle la oportunidad de salvarse por la liberación de los malos actos realizados y que, aunque pasados, constantemente acompañan y pesan sobre el hombre. Como dice la sabiduría popular «nuestros actos nos persiguen». El río, angulado desde esta perspectiva, da **vida al espíritu**. Las fábulas se construyen después.

En el espacio sagrado que se abre a la orilla del Ganges **todo es uno**, la vida es una **unidad indivisible de realidades que sólo aparentemente son opuestas**: en el mismo espacio y simultáneamente presente, los moribundos habitan casas a su vera para terminar sus días contemplando la Divinidad que les va a acoger; los muertos se incineran al borde del río y sus cenizas o los restos o los cadáveres que no se han conseguido incinerar, flotan en el regazo de la Diosa. En el mismo lugar se hacen las abluciones purificadoras, los niños chapotean y juegan en el agua alegremente mientras ven el fuego de la incineración que destruye, sienten el olor espeso que desprende la cremación del cuerpo humano y pasa flotando a su lado un cadáver: todo es uno y ese uno de realidades sólo artificialmente contrapuestas y diferenciadas por el análisis racional, es sagrado. Vida, muerte, alegría, juego, comercio, tristeza, purificación, arrepentimiento, humildad, salvación, anclaje en la tierra y en lo divino, todo es uno y lo mismo. En la realidad más íntima todo es un presente simultáneo. Vida, muerte, enfermedad, dolor, alegría son la misma realidad simultáneamente presente.

Aunque desde otro punto de arranque diferente al de una escena cotidiana y compleja que se puede presenciar y **vivir** en Benarés, Hermann Hesse describe esta realidad totalizada y **redonda** en su obra *Siddhartha*. Dice así:

El dios de la cultura. En torno a la pretensión de superioridad de toda religión



«Lo contrario de toda verdad es también verdadero. Me explico: una verdad sólo se puede enunciar y traducir en palabras cuando es unilateral. Y unilateral es todo cuanto puede concebirse con ideas y expresarse con palabras: es todo unilateral, todo mitad, todo desprovisto de totalidad, de redondez, de unidad (...). Pero el mundo en sí mismo, lo que existe alrededor y dentro de nosotros mismos, nunca es unilateral (...). Nos parece que así fuera, porque vivimos bajo la ilusión de que el tiempo es algo real. El tiempo no es real (...). Y si el tiempo no es real, la distancia que parece mediar entre el mundo y la eternidad, entre el sufrimiento y la bienaventuranza, entre el bien y el mal, es también una ilusión (...). El pecador que yo soy y que tú eres «es» un pecador, pero algún día será de nuevo Brahma, algún día llegará al nirvana, será Buda... Y ahora fíjate: este «algún día» es ilusión, es sólo una metáfora. El pecador no se halla en camino de transformarse en Buda, no se halla comprometido en un proceso evolutivo, aunque nuestro espíritu sea incapaz de representarse las cosas de otro modo. No, el Buda futuro existe ya en el pecador actual, todo su futuro está ya ahí; y en él, en ti, en cada uno hemos de venerar al Buda potencial, al Buda en devenir, al Buda escondido. El mundo... no es imperfecto ni se encuentra en vías de un lento perfeccionamiento. No, es ya perfecto en cada instante: cada pecado lleva en sí la gracia, en cada niño alienta ya el anciano, todo recién nacido contiene en sí la muerte, todo moribundo, la vida eterna. (...). La meditación profunda ofrece la posibilidad de abolir el tiempo, de ver simultáneamente toda la vida pasada, presente y venidera, y entonces todo es bueno, todo es perfecto, todo es Brahma» (HESSE, 1997, 198-200; 201-202 y 204).

El conocimiento de esta realidad en su «redondez» puede dar origen a leyendas y fábulas que explican, de manera sencilla y avivando la imaginación, una realidad honda y compleja. La Religión, sin embargo, desconecta de esa realidad e **identificada** con sus leyendas, ritos y hierofanías, no solamente vacía de contenido las mismas leyendas, sino que ella misma se convierte en un cuento y en una fábula. En el texto sagrado hindú **Atharva-Veda**, 10, 10, se puede leer: «La vaca es el cielo, la vaca es la tierra... Es la vaca la que hace vivir a los hombres. La vaca es todo lo que es, todo lo que contempla el sol». Una realidad física, visible, tangible como es la vaca, se convierte, **por razón de su importancia vital para el hombre**, que vive en determinadas condiciones sociales y culturales, en el símbolo cósmico de una realidad ontológica que comunica ser, vida y mantiene en la existencia. La vaca como animal concreto es la verdad de sí, es una vaca y esto es verdad. Pero como símbolo cósmico de la Realidad de plenitud de ser, misteriosa y benéfica, no es **la Verdad**, es solamente **verdadera**, es una forma **concreta** de pensar **con sentido** la Verdad en unas determinadas condiciones y que, por consiguiente, puede dejar de ser verdadera, es decir, puede vaciarse de sentido y perder totalmente su ser de remitencia cuando la vaca, como animal concreto, haya perdido su significación vital para el hombre, lo que puede suceder cuando el labrador disponga de tractores, abonos químicos, electricidad, etc.. La concreción de la Verdad no puede aspirar a ser más que **verdadera**. «Verdadero» es lo que, por relación a la Verdad, tiene sentido aquí y ahora. La Verdad sólo se puede captar **concretamente** y, por ello, sólo temporal e históricamente.

La Verdad **necesita** del hombre que vive en un tiempo, en un espacio, en

una cultura, en una sociedad para concretarse. La Religión necesita también de un pueblo. La referencia a Dios como «Padre» en la oración del Padrenuestro con la que Jesucristo enseñó a orar, expresa una realidad verdadera de Dios, pero no la Verdad de Dios. La representación, la imagen o el símbolo de Dios como Padre es una concreción histórica de la Verdad. Como concreción histórica tiene sentido en un tiempo. Mientras tiene sentido es **verdadero** pero no es la Verdad. Nuestros conceptos de Dios son también imágenes y símbolos, y son verdaderos mientras tienen y conservan el sentido. La Verdad que está detrás de la imagen del «Padre» con la que simbolizamos a Dios, testimonia, denuncia y manifiesta, por una parte, la debilidad ontológica y la indefensión insalvable del hombre desde sí mismo y por sí solo; y, por otra parte, pone de relieve que la Realidad última y misteriosa es la única que salva de la precariedad ontológica ofreciendo seguridad y consistencia (VATTIMO, 1994, 96; especialmente KÜNG, 1994, 36). El término «Padre» con el que simbolizamos a Dios no es, pues, la Verdad, es la concreción histórica de la Verdad en un contexto social en el que el padre de la familia manda, dirige, gobierna y protege. Y es verdadero sólo porque en un momento dado de la historia tiene sentido. «Verdadero» es lo que, en un momento histórico, y, por lo tanto, contingente y transitorio, tiene sentido. Dejará de ser «verdadero» cuando haya perdido el sentido, bien porque ya no significa nada o porque su uso se ha convertido en expresión irreverente y discriminatoria respecto de la mujer. De Dios solamente tenemos símbolos porque, incluso los conceptos que tratan de expresarle, lo hacen simbólicamente. La palabra «Dios» es un símbolo porque todo lo que

queremos nombrar con ella, la Realidad en su totalidad, es inefable. Como muy bien dice Raimon Panikkar, «hay muchos conceptos de Dios, pero ninguno de ellos lo "concluye"» (PANIKKAR, 1998, 30)³. Cuando se trata de Dios, los conceptos son «índices» y «señales» evocativas del Misterio. San Agustín, como ya hemos visto, se presenta mucho más radical aún en este asunto. Cuando apuraba las cosas, aseguraba que sólo el silencio puede «hablar» de Dios, no las palabras ni los conceptos. De Dios decimos que es «inefable» y no nos damos cuenta que ni siquiera esto podemos decir de él ya que cuando decimos que es «inefable» parece que estamos diciendo algo del que no se puede decir nada. Por esta razón decimos que no conocemos la Verdad, conocemos sus concreciones temporales, históricas y contingentes. La dimensión religiosa se mueve en la Verdad, pero sólo en la medida en la que se lo permite sus mediaciones.

5. Sobre la pretensión de superioridad de toda Religión

Con la Verdad sucede lo mismo que con la Realidad Última o **Absoluto** que constituye el fondo del universo y el corazón las Religiones; no se manifiesta nunca en sí misma, sino a través de sus mediaciones, ya sea Mahoma, Jesucristo, Buda, Krisna o cualquier otro «avatar». La Verdad Eterna se conoce sólo a través de sus **enviados**, de sus **mediaciones**, de sus concreciones, que siempre son históricas, temporales, eventuales, es decir, son el evento de la Verdad. En sí misma, la Verdad permanece misteriosamente oculta, sigilosa-

³ Sobre el carácter simbólico de nuestros conceptos para hablar de Dios, pueden verse pp. 28, 31, 44, 73, etc.

mente intocable y avaramente intacta. Es lo **Ab-soluto**, lo que está **suelto** («**solutus**») y libre de **dependencia** («**Ab**»). No depende de nada, no hay nada antes que él que lo explique o del que dependa. No se asienta sobre ningún fundamento del que dependa en su estabilidad. Es el Principio sin principio y el fundamento sin fundamento. Y lo que no tiene fundamento no tiene fondo. Y lo que no tiene fondo es un abismo. Es el Abismo del misterio o el Misterio abismal. Su Verdad es intocable e inasible. Por esta razón no solamente sus «nombres» son símbolos, sino que necesita mediaciones temporales para manifestarse.

Conocemos, pues, las mediaciones que constituyen el devenir de la Verdad o el devenir de lo permanente. Pongamos otro ejemplo. En el mensaje de Jesucristo se encuentran, sin duda, los principios para luchar y desterrar la esclavitud en la sociedad. Allí se habla de fraternidad, se predica que todos los hombres son hermanos porque todos son hijos de Dios y herederos del mismo Padre. San Pablo interpretó esta fraternidad como igualdad en dignidad **ante** Dios, pero no **ante** los hombres en la sociedad. En la sociedad, el esclavo, a quien se compra o se vende y se posee como se posee un caballo que se ha comprado y puede revenderse, continúa siendo un esclavo. No fue San Pablo ni los cristianos los que condenaron la esclavitud como un mal, fue la Vida a través de la conciencia humana (SCHILLEBEECKX, 1994, b, 108). Ciertamente ha de ser tratado con **dignidad**, pero con la dignidad que le corresponde como esclavo; por esta razón no va contra su dignidad venderle o comprarle, pues respecto a esta situación carece de voluntad y decisión propia. El principio de la dignidad de la persona, la Verdad relativa a la dignidad de la persona se ha mantenido siempre como un polo de imanta-

ción de la mente, como una estrella fija en el firmamento de la mente a la que hay que mirar para orientarse, pero su contenido histórico, lo verdadero **de la Verdad**, sus concreciones, son cambiantes. El paradigma cultural y social de aquel tiempo encontraba un sentido en la esclavitud y la mantenía como algo «normal», es decir, como lo «verdadero». Digamos una vez más que «verdadero» es lo que aquí y dentro de este paradigma, tiene sentido. De hecho, Aristóteles ignoró la **concreción histórica actual** del principio de la dignidad de la persona. No ignoró el principio, desconoció el contenido cuyo alcance nos es hoy tan familiar. Por ello, a pesar de sus magníficas éticas, Aristóteles defendió la esclavitud (ARISTÓTELES, 1973, I, 2, 1254b). Y en el pasado siglo, había obispos que bendecían la salida de los barcos cargados de esclavos en una Eucaristía llamada «Misa de libertad» (VARIOS, 1994, 48). Recientemente se ha publicado un libro sobre los temas y las veces que la Iglesia católica ha pedido perdón reconociendo los errores cometidos por ella en el pasado histórico. Errores algunos hoy tan inhumanos como condenar a muerte en la hoguera a los disidentes (ACCATOLI, 1997). El documento de la Comisión para las Relaciones con el Hebraísmo que lleva el título «Nosotros recordamos: Una reflexión sobre la Shoah», insiste en hacer reparar que la persecución y el holocausto judío se dio en Europa, es decir, «en países de larga civilización cristiana» (COMISIÓN PONTIFICIA, 1998). Ya S. Freud, siendo estudiante en Viena se lamentaba amargamente que los católicos, creyentes de una Religión basada en el **amor** a Dios y al prójimo, le hubieran marginado sin misericordia ni piedad por la única razón de ser judío (FREUD, 1934, b, 46). La misma formación religiosa oficial contribuía a incubar una actitud hostil hacia el judaísmo. En este



sentido, las Religiones no se han movido siempre en el ámbito de la Verdad, sino de lo históricamente verdadero. Toda vez que el paradigma cultural actúa como horizonte **dentro** del cual todo se hace inteligible, a cualquier Religión le resulta sumamente fácil encontrar en sus respectivos textos sagrados pensamientos, citas o interpretaciones que avalen lo que convenga en dicho momento histórico. Basándose en textos del Nuevo Testamento el Concilio de Florencia (1442) manda al infierno eterno a los paganos, judíos, herejes, cismáticos, a todos los que no se acogen a la Iglesia católica (DENZINGER), y el Concilio Vaticano II habla de la posibilidad de salvación para los agnósticos y ateos (DOCUMENTOS DEL VATICANO II, 1969).

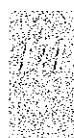
El reconocimiento de los errores, es decir, la confesión de los propios pecados cometidos, no solamente pone de relieve el carácter necesario de su historicidad cultural y contextual, sino que esta historicidad y relatividad histórica pone en entredicho y desbarata la pretensión celosa que tiene toda Religión de presentarse como la manifestación exclusiva y definitiva de Dios a los hombres, válida, además, para todos los hombres de todos los tiempos. Dicho de otra manera, la posesión en exclusiva de la Verdad, que es Dios, por parte de una Religión, declara error toda otra que no sea ella. De este modo se inicia el proceso dialéctico de exclusión. Toda vez que la falsedad no puede tener derechos, lo mejor que se puede hacer, en todos los sentidos y con el mejor sentido común, es acabar con el error, aunque para ello se precise la fuerza. Haciendo uso de esta lógica, el fanatismo, la intolerancia, la persecución, las guerras de Religión están justificadas, invocando, increíblemente, a un Dios que es bondad y amor a los hombres. Con esta pretensión de superioridad han actuado alguna vez todas las Religiones. Hoy día, dentro de

nuestro paradigma histórico-cultural, resulta una contradicción insostenible llevar la guerra en nombre de Dios. Estas reflexiones son las que han llevado a José Samarago a hablar, en su Discurso de aceptación del Premio Nobel de Literatura, del «oscuro laberinto de las creencias religiosas» que «llevan a los seres humanos a matar y a dejarse matar» y todo ello «en nombre del mismo Dios».

La historia de los errores, cometidos, sin duda, con fe sincera y favorecidos por el paradigma vigente, parece disonar con la exigencia del carácter absoluto de una revelación en exclusiva y definitiva de Dios. Esta tendencia exclusivista o inclusivista y de superioridad es inherente a las Religiones. Se puede hablar, por ejemplo, de un «cristianismo intrínseco» a las demás Religiones. Bastaría, para ello, pensar que lo poco que las demás Religiones tienen de verdadero lo constituyen unas cuantas **semillas del Verbo**, del Logos, de la Palabra, del Hijo de Dios, de Cristo (**Semina Verbi**), puestas por Dios en la naturaleza humana y desde la cual pasan a las distintas Religiones que los hombres cultivan. De esta manera se puede decir que en las grandes Religiones hay un «cristianismo ignorado».

Esta misma reflexión la hacen también las demás Religiones con el afán de poder explicar la unidad y la diversidad de las Religiones desde una postura de posesión exclusiva de la Verdad. En el texto sagrado hindú del Gita se encuentra esta pasión fagocitadora (CANCEO, 1997, 207). El carácter absoluto de la propia superioridad pone en movimiento una acción **reductora** sobre las demás Religiones hasta el punto de llegar a afirmar que, en el fondo, no hay tantas Religiones ya que las demás son configuraciones de la propia. Y lo que no es así, pertenece al error. Tertuliano decía que el alma es

El dios de la cultura. En torno a la pretension de superioridad de toda religión



cristiana por naturaleza; el Islam dice que es musulmana, que se nace siendo musulmán. Es una canción común.

Esta categoría de exclusividad con la que mutuamente se contemplan las Religiones, no solamente no tiene audiencia ni se ve en ella un **signo divino**, sino que se la interpreta como otra astucia diabólica más que pretende minar la unidad y el frente común de los mensajeros de la paz, que son las Religiones. El sentido común nos dice que el enfrentamiento o la actitud de superioridad «chirría» en alguna parte. El Sr. Blas, creyente católico, no puede pensar que su vecino del rellano, que es creyente hindú, vive, como creyente, en el error y ha entregado su vida entera a la nada y a la vaciedad de la mentira. Porque, a su vez, el Sr. Gagang, creyente hindú, pensará para sus adentros, lleno de compasión y tristeza: ¡Pobre vecino mío!. ¿Qué pecados, maldades y trapicheos habrá cometido en sus vidas pasadas para ser ahora creyente católico? Porque si hubiera cumplido -continuaría el piadoso hindú-, correctamente con su **Dharma**, sería ahora, en esta vida presente, un ferviente creyente hindú. Y hoy día, dada la simultaneidad de las comunicaciones, todas las Religiones son vecinas de todas, y se miran mutuamente como el Sr. Blas y el Sr. Gagang, los vecinos del rellano. Sin

duda, más de uno podría pensar que la actitud del católico Sr. Blas es anterior al Concilio Vaticano II y que para justificarla habría que remontarse al IV Concilio de Letrán (1215) donde se define el dogma «**Extra Ecclesiam nulla salus**», superado por el último Concilio⁴. Ciertamente el Concilio Vaticano II reconoce que las demás Religiones son caminos de salvación, que el Espíritu Santo obra también eficazmente fuera del «organismo visible de la Iglesia» y que concede su gracia salvífica. No obstante, cuando esto se analiza y se precisa, se llega al convencimiento de estar de nuevo como al principio. De hecho, se dice que en todas las Religiones hay destellos de aquella Verdad que ilumina a todo hombre que viene a este mundo; en todas las Religiones están las **semillas del Verbo** y ellas constituyen la base para «trazar una especie de camino común» de acción para salir con las demás Religiones al paso de los problemas del mundo de hoy. Sin embargo, la Iglesia proclama también que se guía, por la fe de que Dios «quiere salvar a todos los hombres en Jesucristo, único mediador entre Dios y los hombres, porque los ha redimido a todos» (JUAN PABLO II, 1994, 104)⁵. Se admite, pues, que las Religiones son caminos de salvación, pero en Jesucristo, único mediador entre

⁴ El IV Concilio de Letrán dice: «Una vero est fidelium universalis **Ecclesia**, extra quam nullud omnino salvatur». Repite prácticamente las palabras de San Cipriano: «Salus extra Ecclesiam non est». Véase Denzinger, **Enchiridion Symbolorum**, 430 (DS 430). Tiene interés la observación que hace H. Küng cuando dice que «el dogma del IV Concilio de Letrán (1215) y el de Florencia (1442) de que "extra Ecclesiam nulla salus" no lo mantiene ya la misma Iglesia católica desde el Vaticano II, aun cuando no lo haya corregido públicamente». (H. Küng, 1986, 145).

⁵ La postura oficial de la Iglesia ha cambiado en este aspecto muy poco. El papa Juan Pablo recuerda también en esta obra que el «Concilio definió las relaciones de la Iglesia con las Religiones no cristianas en la Declaración conciliar que comienza con las palabras **Nostra aetate** ("En nuestro tiempo"). Es un documento conciso y, sin embargo, muy rico. Se halla contenida en él la auténtica transmisión de la tradición; cuanto se dice en él corresponde a lo que pensaban los Padres de la Iglesia desde los tiempos más antiguos» (p. 10). Esta unión con la tradición aparece concretamente en concebir las Religiones como depositarias del «**semina Verbi**». Dice así: «Las palabras del Concilio nos llevan a la convicción, desde hace tanto tiempo enraizada en la tradición, de la existencia de los llamados **semina Verbi** ("semillas del Verbo"), presentes en todas las religiones» (p. 104). Sobre estas semillas del Verbo se concentra la acción del Espíritu Santo fuera de la Iglesia: «En otro pasaje el Concilio dirá que el Espíritu Santo obra eficazmente también fuera del organismo visible de la Iglesia



Dios y los hombres. Aflora, una vez más y bajo otros matices, el afán de superioridad. La mayoría de las aportaciones teológicas, excepción hecha de algunas opiniones netamente divergentes, se encuentran, al final, en el mismo punto (KNITTER, 1986). Decir, por ejemplo, que el creyente hindú, budista o musulmán es un cristiano, aunque anónimo, desconocido, invisible, es hacer pensar que se vive en una especie de autoengaño, tanto el creyente, que no sabe que es un cristiano, como el creyente de otra Religión quien únicamente le ve como un creyente hindú a secas y se ve a sí mismo como una creyente budista sin más. Asegurar que vive engañado, afirmar que el creyente hindú es, sin saberlo, un cristiano, no solamente carece del sentido común de la realidad, sino que tal actitud, en sí misma, ni es honrada ni digna. Para la sensibilidad actual más generalizada, que se siente defraudada y desilusionada por tantas verdades «creídas» que terminaron siendo error, dicha postura constituye una ofensa, un agravio y hasta un insulto. Es, en cierto modo, una suplantación de la identidad. Se precisa, pues, otro tacto para con nuestros vecinos que no sea la pretendida Verdad. Después de tantos errores ya no es el caso de volver a contenidos doctrinales, sino que es el momento de convertir **la bondad en verdad por sí misma.**

Las Religiones se han convertido, en nuestros días, en vecinas unas de las otras. La conciencia social general, estimulada por la curiosidad de tantas y tan variada oferta religiosa, las mantiene vivas y en la cercanía, hasta el punto de que, Religiones, en cierto modo desconocidas, están adquiriendo una relevancia inusitada. Múltiples causas pueden explicar este despertar. A ello contribuyen, sin duda, los medios de comunicación que traen a la imagen, a la palabra o a la página los ritos que se celebran en el rincón más apartado de la tierra. La expansión también del turismo a tierras lejanas coloca al turista, salido de un remoto rincón, frente a la religiosidad viva y vivida en una aldea de la India, Nepal o Egipto. El movimiento migratorio generalizado pone a nuestro lado colegas y compañeros de trabajo cuyas manifestaciones religiosas se confrontan inadvertidamente con las propias o con las del propio país. Surge, consciente o inconscientemente, un diálogo o proceso interno de reflexión. La economía y los negocios, que han alcanzado una dimensión mundial, ponen en interdependencia empresarios de Religiones distintas, que, las más de las veces, requieren un conocimiento mutuo de dichas creencias. El inmenso poder que las Religiones tienen sobre las conciencias y corazones de los millones de cre-

(cfr. *Lumen gentium*, 13). Y obra precisamente sobre la base de estos *semina Verbi* que constituyen una especie de **raíz soteriológica común a todas las religiones**» (p. 105). Constituyen, a su vez la Verdad que ilumina a todos los hombres que vienen a este mundo. Según las Sagradas Escrituras, la tradición y la fe, Jesucristo es el único Salvador universal y la Iglesia tiene una misión salvífica universal. Los textos que lo avalan pueden verse en trabajo de la Commissione Teologica Internazionale (1997, 154-57 165). Dicha documento cuenta con la aprobación para su publicación del Cardenal J. Ratzinger, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. El análisis de los textos no concluye que solo los que pertenecen a la Iglesia se salvan. Ciertamente no hay salvación fuera de la Iglesia para los creyentes católicos y para aquellos que han llegado a darse cuenta que la Iglesia es necesaria para la salvación. Los creyentes de otras Religiones pueden, sin duda, salvarse, aunque si bien se precisa hacer la distinción entre estar en el «camino de la salvación» y estar en el «camino de la salvación verdadera». La misión salvífica universal de la Iglesia se mantiene, sin embargo, toda vez que el creyente sincero de otra Religión busca **adecuar** su vida a la **voluntad de Dios**, con lo cual se produce, implícitamente e inconscientemente, un deseo y buena disposición de pertenecer a la Iglesia (p. 166). Hay, pues, en él una fe implícita en la Iglesia, de la que viene toda salvación. La **fe implícita**, inconsciente y desconocida por el creyente, le salva (p. 166).

Como puede verse, al final, se vuelve, aunque de otra manera, al principio, en virtud del cual, fuera de la Iglesia no hay salvación. De hecho, la Iglesia es el **instrumento** universal de salvación. Todos los creyentes de

El dios de la cultura. En torno a la pretension de superioridad de toda religión



yentes que las siguen, las capacita prodigiosamente para movilizar a sus seguidores en la búsqueda de la paz, **mundialmente** anhelada, y que, cada vez más, está **obligando** a las Religiones a olvidar, si fuere preciso, su verdad para favorecer la **convivencia** ciudadana. Contribuyen poderosamente a ello los valores, hoy vigentes, de tolerancia, coexistencia, comprensión, la justicia vista desde la solidaridad social, la armonía, la concordia entre los hombres, la desconfianza en la razón que presume alcanzar la Verdad total y, consecuentemente, la **relatividad** de los puntos de vista desde los cuales se angula la realidad y también Realidad Divina. El hombre de nuestros días no ve ni siente los conflictos, disensiones, las discrepancias y luchas entre las Religiones como expresiones del celo religioso por la sinceridad y pureza de una Religión sobre otras. Al contrario, el hombre de hoy ve en ello el antitestimonio y las contradicciones arcaicas y obsoletas en las que están atrapadas las mismas Religiones. Ante las actitudes hostiles propiciadas por cualquier Religión, el hombre de hoy no ve en ellas un signo o manifestación de una supuesta voluntad divina que exige la suplantación y la veneración en exclusividad. Lo único que percibe y siente el hombre en dichas situaciones es una maldición a la vida misma pronunciada desde verdades que no interesan a la vida. Una vez más la **sensibilidad global**, el paradigma vigente, pone de

manifiesto que la Vida es más importante que la verdad o más importante que aquello que las Religiones han hecho pasar por verdad. La historia de cualquier Religión manifiesta que, al final, la razón la tiene la Vida

El sentido común del paradigma, dentro del cual se mueve y funciona la mente del hombre de hoy, nos dice que este modo de considerarse mutuamente las Religiones falla en algún lugar; sobre todo si, además, se tienen en cuenta los errores cometidos por las mismas Religiones, de los cuales algunas han comenzado ya a pedir perdón y a reconocer que **no estaban en la Verdad**.

No se puede pensar, llevados por la reacción contraria, que pueda valer el esquema según el cual se podría afirmar: «Tu Religión es verdadera pero sólo vale para ti, y quién sabe si también podría servir para mí». «Mi Religión es verdadera y sólo vale para mí, y quién sabe si tal vez, por alguna circunstancia, podría servirte a ti». Este planteamiento es insuficiente. No solamente empobrece las Religiones, sino que desconoce e ignora su verdadero alcance. No se trata aquí de la mera coexistencia de opiniones distintas ante la Vida. No se trata solamente de garantizar el pluralismo por la convivencia respetuosa hacia los pareceres diversos manteniendo las reglas mínimas reducibles a «no molestar» y, a ser posible, colaborar para no molestar. Las Religiones no son comparables ni a ide-

otras Religiones están, sin saberlo, **dentro** del «misterio pascual de salvación de Jesucristo» (p. 169-170). Las demás Religiones no salvan **por sí mismas**. No salvan por la Religión que tienen, sino por la buena fe que les anima. Salvan en virtud de la presencia universal del Espíritu, cuya presencia no puede separarse del misterio pascual de Jesucristo. Aunque no se le reconozca como salvador las demás Religiones **reciben** la salvación de Jesucristo. Ciertamente Dios ilumina a todo hombre que viene a este mundo, pero esa luz, que es en sí palabra, es la participación de la Palabra, del Logos, del Hijo de Dios, de Jesucristo. Por esta misma razón, en todas las Religiones están también, dado que están constituidas por hombres, las semillas del Verbo -**semina Verbi**-, los destellos de la Verdad. Así, pues, sólo Jesucristo es el Logos en persona. Sólo en él está la totalidad de la verdad que salva. Este reduccionismo devorador es el que no encaja ya ni en los creyentes de cada Religión ni en los no creyentes. La reflexión teológica ha de encontrar, sin duda, puentes que unan las Religiones en la dignidad de la Verdad Incondicional. Un camino lo ha emprendido, entre otros muchos, Raimon Panikkar. Un apunte rápido puede encontrarse en su obra **Iconos del misterio. La experiencia de Dios**. Ed. Peninsula, Barcelona 1998, p. 42-45.



ologías ni a cosmovisiones ni a concepciones filosófico-sistemáticas del mundo. Las Grandes Religiones hablan de un Absoluto, no condicionado, suelto y libre de cualquier dependencia y del cual, en un modo u otro, depende todo. Hablan de una Realidad Última o de una Suprema Autoridad Espiritual, ya se la conciba como «Dios», «Brahman», «Alá» o «Nirvana». Esa Realidad es vivida y «vista» y «tocada» vivencialmente. Afecta a la totalidad de la persona en su vida. Constituye el sentido genuino de su existencia en el mundo y, a su vez, el hombre responde a ella entregándose por amor. Desde esa Fuente Última la convivencia no es mero **respeto** a los pareceres dispares, es **amor** a las personas, ya que, respecto de esta Fuente Última, necesariamente hay que pensar de modo distinto.

Ya se ha dicho suficientemente que hacer la guerra en nombre de Dios es una contradicción porque Dios es la Verdad y la Verdad es la Bondad. **La bondad es la única verdad segura;** no la bondad que está al servicio de una idea o ideología que determina lo que es bueno o no bueno; no la bondad procedente de otra verdad distinta de la bondad misma, sino la bondad como la entiende la parábola del hijo pródigo cuando habla del Padre, el cual sale a recibir al hijo olvidándose de la verdad del dinero despilfarrado, **olvidándose de la verdad** de su orgullo herido como padre, de la vida depravada que, según la verdad, había llevado el hijo; no la bondad procedente de una argumentación verdadera para justificar el retorno, y de la cual el padre, porque era bueno, no quería saber nada; no la bondad procedente de la verdad de la justicia a la que apelaba el hijo mayor, sino la bondad en sí. La Verdad es la bondad **por sí misma**. Y

nadie mejor que las mismas Religiones para saberlo. Ciertamente con esta bondad no se puede gobernar el mundo y ni siquiera una aldea por pequeña que sea. Pero también es cierto que las Religiones no están ahí para gobernar el mundo, sino para animar el corazón, la relación cordial, la solidaridad solícita entre los hombres y comunicar la esperanza vitalizadora del encuentro con la Realidad Última después de la travesía de la vida.

Desde esta perspectiva, el esquema «Tu Religión es verdadera y sirve para ti...», no basta, empobrece el corazón mismo de las Religiones. Habría que recurrir a otro principio, al principio de **complementariedad**. Dios se revela, se da a conocer y se entrega en todas las Religiones según el **modo histórico de comprensión** de los diversos pueblos. Dios se **manifiesta con sentido** en cada cultura o en cada Religión culturalmente inserta en **su** mundo. Dios necesita de **un** pueblo para darse a conocer con sentido. Y ese mundo dentro del cual Dios tiene sentido, no agota la Realidad que es Dios. Todas las Religiones son conscientes de que, esa Realidad Última es inefablemente misteriosa y misteriosamente inefable. El Islam habla de los 99 nombres de Alá para significar simbólicamente con el número impar que ningún nombre le puede nombrar. El hinduismo habla del Inmanifesto que necesita un mediador para, dentro de las posibilidades del pueblo, manifestarse. El cristianismo habla del Padre, a quien sólo a través de Jesucristo –ser histórico en un contexto sociocultural determinado– podemos conocer; es decir, sólo de una manera limitada⁶. Si, pues, ninguna Religión **agota** el Absoluto, la única posibilidad de acercarse más a la Realidad Última es caminando todas

⁶ E. Schillebeeckx nos hace reparar que la mística pone de manifiesto que el Dios revelado por Jesús continúa siendo inasible, más allá de toda identificación (SCHILLEBEECKX, a, 1994, 271).



las Religiones **juntas y enseñándose** mutuamente. Decía el artista Benvenuto Cellini que a su Cristo Blanco había que contemplarlo desde siete costados. No basta quedarse clavado ante una perspectiva. La realidad total del Cristo Blanco es todas las partes desde donde se puede mirar. Una perspectiva alcanza todo el Cristo pero no da razón de la totalidad; aunque su perspectiva sea verdadera, no es totalmente verdadera. Lo mismo ocurrirá con las demás perspectivas. Todas serán verdaderas, pero no totalmente verdaderas porque ninguna agota ni encierra la totalidad. Si la Realidad Última es inefable ninguna Religión podrá expresarla totalmente, sin embargo todas las vivencias serán verdaderas. Sólo desde esta perspectiva aparece la necesidad de que existan muchas Religiones porque constituyen caminos diversos de acercarse a la exuberancia desbordante del Absoluto. El exclusivismo y el reduccionismo terminan por convertir a Dios en un ídolo pobre, ruin y mezquino capaz de asolar la tierra. En su acercamiento a la Realidad Última cada Religión tiene su identidad propia, única y exclusiva, que no tienen las demás. Tienen su verdad que no poseen las otras. Por ello, resulta superficial afirmar que todas las Religiones son iguales o que todas tienen el mismo valor⁷. Al contrario, todas son eminentemente distintas, con identidad

personal peculiarísima, con su positividad y con su valor exclusivo, pero inevitablemente limitada, precaria y necesitada de las demás Religiones. Ninguna es absoluta, pero ninguna es indiferente. De este modo, se puede decir, como afirma Schillebeeckx, que hay más verdad en todas las Religiones juntas que en cada una por separado. Y aún podríamos añadir que todas las Religiones juntas no agotan el Misterio de la Verdad Última. Ya decían los antiguos que «Dios es siempre mayor». Desde este contexto no aparece tan claro que afirmar que todas las Religiones son verdaderas es estar declarando que todas son falsas (COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, 1997, 150)⁸.

Esta reflexión podría llevar a los creyentes de las diversas Religiones a una actitud y disposición distinta. No se trata simplemente de vivir juntos en una sociedad religiosamente plural. No basta la coexistencia. Se precisa una actitud de apertura, escucha y enriquecimiento con las demás Religiones. Ante la gran oferta religiosa con la que se encuentra la sociedad, es preciso descubrir los valores que animan a todas ellas. Pongamos un ejemplo. Si todos los cristianos, ya sean ortodoxos, protestantes con sus numerosas variaciones o católicos, se dejasen «secuestrar» por lo nuclear del mensaje de Jesucristo contenido en los Evangelios,

⁷Evidentemente, se puede hablar del «elemento común fundamental y la raíz común» a todas las Religiones: se puede mostrar «la unidad del género humano ante el eterno y último destino del hombre»; se puede constatar que los hombres «esperan de las diversas religiones la respuesta a los recónditos enigmas de la condición humana, que ayer como hoy turban profundamente el corazón del hombre: la naturaleza del hombre, el sentido y el fin de la vida... el origen y el fin del dolor, el camino para conseguir la verdadera felicidad, la muerte... el último e inefable misterio que envuelve nuestra existencia, de donde procedemos y hacia el que nos dirigimos», como lo describe, con tanta precisión, el Concilio Vaticano II (*Nostra aetate*, 1-2). Desde esta consideración se podría decir que todas las Religiones son iguales y que las diferencias son inapreciables. Pero no es así. Cada Religión **identifica** a Dios de una manera enteramente peculiar y lleva consigo una **concepción** del hombre y una **visión** del mundo que es única. Es aquí donde radica su riqueza, su valor y su verdad.

⁸Commissione Teologica Internazionale (1997, 150). El documento de la Comisión cuenta con la aprobación para su publicación del Cardenal J. Ratzinger, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Recuerda también el documento aquellos teólogos que, con el ánimo de facilitar el verdadero diálogo ecuménico interreligioso, rebajan las pretensiones de superioridad que conlleva la salvación única y univocal de Cristo argumentando que Jesucristo es **totus Deus** -él es Dios, y todas sus manifestaciones de amor a los hombres es el amor de Dios-, pero no es **totum Dei**, no es la totalidad de Dios. Dios es más que Jesucristo.



todos se encontrarían en la verdad de la bondad, es decir, se encontrarían unidos en el amor, en la solidaridad, en la ayuda solícita, en la comprensión, en el cumplimiento callado del deber, en la búsqueda amigable de la verdad, en la lucha contra la ignorancia, contra la miseria y contra la injusticia; se encontrarían unidos en la bondad hacia sí mismos, hacia los demás y hacia la Naturaleza). ¿Y qué Religión no suscribiría esto?

Ciertamente si las Religiones se consideran como un sistema doctrinal, el diálogo es imposible, con el inconveniente, dada la desconfianza en la razón para encontrar verdades inmutables, de que ellas mismas dejarían hoy de ser creíbles. ¿Por qué no olvidar la verdad doctrinal y poder, de este modo, descubrir, admirar y enriquecer-

se mutuamente con los tesoros que encierran las Religiones? ¿Por qué no volver a la vivencia de esa Realidad Última, al Misterio donde se acallan las preguntas doctrinales que tanto dolor y sufrimiento han causado inútilmente a los hombres? No ha sido eficaz para la paz y la convivencia convertir a Dios en una lista de verdades doctrinales. Aunque desde otro contexto, pero siempre con la irresistible provocación que le es peculiar, el pensador alemán M. Heidegger sostiene, como una obsesión que acompaña todo su pensar, que la filosofía griega convirtió la pregunta que interroga por el Ser en doctrina del Ser, lo cual trajo como consecuencia el nihilismo, el túnel de los tiempos y la huida de los dioses (HEIDEGGER, 1957, 2). El hombre de hoy está sufriendo las consecuencias del Ser transformado en doctrina.

Bibliografía

- ACCATOLI, L. (1997). *Quan l'Església demana perdó. Tots els mea culpa de Joan Pau II*. Edicions Pleniluni. Barcelona.
- ALBERT SAMUEL. (1994). *Para comprender las religiones en nuestro tiempo*. Verbo Divino. Estella.
- ALBERT PIE. (1969). *Freud y la religión*. BAC, Madrid.
- ARISTÓTELES. (1990). *Metafísica* (IX, 6, 1048?). Gredos. Madrid. (1973). *Política* (I, 2, 1254 b). Obras completas. Aguilar. Madrid.
- BIBLIA DE JERUSALÉN. (1975). Desclee de Brouwer. Bilbao.
- a. Deuteronomio
 - b. Levítico
 - c. Génesis
 - d. Hechos de los Apóstoles
 - e. Carta a los Romanos
 - f. Primera Carta a los Corintios
 - g. Carta a los Efesios
 - h. Carta a Timoteo
 - i. Evangelio de San Marcos y Evangelio de San Lucas
- CANCELO, J. L. (1997). *Los dioses que vuelven no son los dioses que huyeron: En torno a la Nueva Era (New Age)*. Cuadernos de Pensamiento, 11, 189-222.
- COMISIÓN PONTIFICIA (1998). *Nosotros recordamos: una reflexión sobre la Shoah*. ECCLESIA, 28 de Marzo de 1998, p. 33.
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE (1997). *Il cristianesimo e le religioni*. *La Civiltà Cattolica*, 1 (3518), 144-183.
- DELUMEAU, J.(Dir), (1995). *El hecho religioso*. *Enciclopedia de las grandes religiones*. Alianza Editorial. Madrid.
- DENSINGER. ENCHIRIDION SYMBOLORUM, 1351 (DS 1351).
- DOCUMENTOS DEL VATICANO II (1969). *Lumen Gentium*, 16. BAC, Madrid.
- ELIADE, M. (1980). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Vol. IV. *Las religiones en sus textos*. Cristiandad. Madrid.
- FEUERBACH, L. (1975). *La esencia del cristianismo*. Sígueme. Salamanca.
- FRAZER, J.G. (1981). *La Rama Dorada*. Fondo de Cultura Económica. Madrid.
- FREUD, S. *Obras completas*. Biblioteca Nueva, Madrid 1934.
- a) El porvenir de una ilusión. (vol. XIV).
 - b) Psicología de las masas y análisis del yo. (vol. IX).
- HEIDEGGER, M. (1957). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag /Tübingen.
- HESSE, H. (1997). *Siddharta*. Plaza y Janés. Barcelona.



- JUAN PABLO II. (1994). *Cruzando el umbral de la Esperanza*. Plaza y Janés. Barcelona.
- KIRK, G. S. Y RAVEN, J.E. (1974). *Los filósofos presocráticos*. Gredos. Madrid .
- KNITTER, P. (1986). *La teología de las religiones en el pensamiento católico*. Concillium, 203, 123-134.
- KÜNG, H. (1993). *El judaísmo. Pasado, presente, futuro*. Trotta. Madrid. (1994). *Credo*. Trotta. Madrid. (1986). *Hacia una teología ecuménica de las religiones. Algunas tesis a título de sugerencia*. Concillium, 203, 145-153.
- NIETZSCHE, F. (1975). *Crepúsculo de los ídolos*. Alianza Editorial, Madrid.
- ORTEGA Y GASSET, (1993). *La luz como imperativo*. En ORTEGA Y GASSET, Obras completas (vol. I, 356-358). Alianza Editorial. Madrid.
- SAN AGUSTÍN, *Obras completas de San Agustín*. BAC. Madrid.
- a) (1991) *Confesiones* (t.II, X, 6, 8).
 - b) (1986) *Contra Adimantum* (t. XXX, 13).
 - c) (1957) *De Doctrina christiana* (t.XV, I, 6, 6).
 - d) (1983) *Sermón* (t. XXIII, 117, 7).
 - e) (1985) *De Trinitate* (t.V, VII, 4, 7).
- SAN JUAN DE LA CRUZ. (1966). *Cántico espiritual*, 14, 15. Obras completas. Apostolado de la Prensa. Madrid.
- SCHILLEBEECKX, E. (1994).
- a) *Los hombres, relato de Dios*. Sígueme. Salamanca.
 - b) *Yo soy un teólogo feliz*. Sociedad de Educación Atenas. Madrid.
- VARIOS. (1994). *A la raíz. Búsqueda de un lenguaje común para un verdadero diálogo interreligioso*. Segundo Congreso Internacional a distancia organizado por CRISLAM. Madrid.
- VATIMO, G. (1996). *Creer que se cree*. Paidós Ibérica. Barcelona.