

JUAN MARTIN VELASCO

LA RELIGION
EN NUESTRO MUNDO
Ensayos de fenomenología

Siempre el Señor descubrió los tesoros de su sabiduría y espíritu a los mortales, mas ahora que la malicia va descubriendo más su cara, mucho los descubre.

Señor, Dios mío, no eres tú extraño a quien no se extraña contigo: ¿cómo dicen que te ausentas tú?

(SAN JUAN DE LA CRUZ, *Avisos y sentencias del autógrafo de Andújar*).

© Ediciones Sígueme, 1978
Apartado 332 - Salamanca (España)
ISBN: 84-301-0727-4
Depósito Legal: S. 152-1978
Printed in Spain
Imprime: Imprenta «Calatrava».
Libreros, 9. Salamanca, 1978

CONTENIDO

<i>Presentación</i>	9
I SITUACION RELIGIOSA Y SECULARIZACION	13
1 Sacralización y desacralización en la historia de las religiones y en nuestro tiempo	15
2 La liturgia cristiana en la situación espiritual contemporánea	31
3 Religión, iglesia y sociedad en una situación secularizada	59
4 Redescubrimiento de la religión y presencia de los cristianos en la sociedad	79
5 Formas actuales de increencia	99
6 El hombre en oración Actitud religiosa plegaria y condición humana	110
II EL EJERCICIO DE LA VIDA RELIGIOSA	141
7 La fiesta Estructura y morfología de una manifestación de la vida religiosa	143
8 De la «práctica religiosa» a la celebración de la vida cristiana	159
9 Religiosidad popular, religiosidad popularizada y religión oficial	171
III VARIACIONES SOBRE EL LENGUAJE RELIGIOSO	187
SIMBOLO, MITO Y RAZON TEOLOGICA	187
10 La acción evangelizadora de los cristianos	189
11 Sacramentalidad de la existencia cristiana	198
12 El desarrollo de un logos interno a la religión en la historia de las religiones	212
13 Valor teológico de la experiencia humana	247
14 El lenguaje religioso Su sentido y su verdad	264

Ofrecemos en este volumen un conjunto de textos aparecidos anteriormente en su casi totalidad en revistas y obras en colaboración. Muchos de ellos tienen su origen en intervenciones en congresos, sesiones de estudio o ciclos de conferencias. A pesar de su diversa procedencia y de la variedad de sus títulos, se encuentran estrechamente relacionados por la temática general —todos se refieren al fenómeno religioso—, por el método con que se estudia esa temática —todos son, como indica el subtítulo, ensayos de fenomenología— y por los presupuestos teóricos y prácticos desde los que se aborda.

Para evitar toda posible ambigüedad y facilitar la recta comprensión de las páginas que siguen, comencemos por explicitar esos presupuestos. Lo religioso es para nosotros un sector relevante del fenómeno humano. Nace de una dimensión original de la existencia humana y constituye un mundo específico. La historia de las religiones y la sistematización de sus datos que ofrece la fenomenología de la religión nos han convencido de ello. Pero el contacto interior con el fenómeno religioso nos ha llevado, además, a la convicción de que la religión es, de suyo, una fuerza creativa en la experiencia humana y un factor dinamizador en el conjunto de la historia. Contra lo que pudiera parecer a primera vista, la aplicación sistemática a la religión de una hermenéutica de la sospecha por la conciencia moderna ha terminado por afianzar esta convicción. Las máscaras que estas hermenéuticas han arrancado han puesto al descubierto el rostro que los sujetos religiosos han buscado siempre y que sólo los mejores de ellos han conseguido realizar.

Pero no podemos olvidar que entre la conciencia moderna o, al menos, algunas de sus tendencias más extendidas y la religión se ha producido un malentendido importante. Esto ha hecho que cada vez que una colectividad accede a las formas de pensamiento y de organización propias de las sociedades modernas, la con-

ciencia religiosa atraviese una crisis de identidad originada por la falta aparente de lugar para la religión en la sociedad transformada. La nueva sociedad española es un ejemplo particularmente claro. Este hecho innegable hace que no pocos cristianos se pregunten si la religión, que hasta la época moderna ha constituido un factor dinamizador en la historia, puede seguir siéndolo también ahora. Si el hombre contemporáneo puede seguir siendo religioso sin condenarse a la marginación de nuestro mundo.

El texto de san Juan de la Cruz que hemos propuesto como lema resume nuestra convicción a este respecto. Dios es contemporáneo de todos los momentos de la historia. También del nuestro. A ninguna época, como a ninguna persona, ha dejado Dios sin noticias suficientes de sí mismo. También en nuestro mundo hay señales suficientemente claras de su presencia. Pero esto no garantiza por sí sólo la persistencia de la religión. Esta no es un elemento natural en el hombre, sino el fruto de una decisión personal de respuesta a esa presencia interpelante de Dios. Nuestro mundo puede ser religioso como lo han sido épocas anteriores. Pero puede también verse dominado por la increencia. Qué vaya a suceder depende en buena medida de la actitud que adoptemos los hombres religiosos del momento. Y hoy parecen acecharnos dos tentaciones principales. Renunciar a nuestra propia identidad religiosa y cristiana para conformarnos a este mundo en búsqueda de relevancia, prestigio y eficacia, y terminar disolviéndonos en él como uno más de sus elementos. O —tentación de signo contrario— aferrarnos a formas pretéritas de realización de esa identidad, renunciando a hacer acto efectivo de presencia en el mundo y ocultando nuestro testimonio bajo el celemín de un submundo pretendidamente religioso constituido en gueto social, político y cultural, en el seno del mundo real. La confianza en el valor de la religión y la estima más positiva de nuestra situación histórica, incluso en relación con sus posibilidades religiosas, nos permiten considerar superable esta doble tentación y proponer al cristiano de nuestros días como su más urgente tarea la renovada encarnación de la vida religiosa en nuestro mundo.

Los estudios que componen el volumen están agrupados en tres partes. La primera reúne una serie de consideraciones sobre la vida religiosa. La segunda describe algunos momentos importantes de la realización y manifestación de la vida religiosa, como la oración, la fiesta, el culto, teniendo siempre en cuenta la actual situación cultural. La tercera agrupa diferentes estudios relativos a los principales problemas de la expresión religiosa en el nivel

racional y aborda los problemas del símbolo, el mito, la sacramentalidad y el lenguaje religioso.

Las reflexiones que siguen han surgido del contacto con grupos y personas que, desde distintas situaciones —centros de estudio, lugares de trabajo, tareas educativas— y a través de diferentes actividades nada ajena a nuestro mundo, están intentando abrir un futuro más esperanzador a los hombres, poniendo a contribución de esta tarea la capacidad humanizadora de su fe religiosa. La experiencia de estos grupos es el mejor apoyo de nuestras reflexiones. Las publicamos con la esperanza de que ellas, a su vez, puedan aportar un poco de luz a experiencias tan prometedoras.

Madrid, marzo de 1978

I

Situación religiosa y secularización

Sacralización y desacralización en la historia de las religiones y en nuestro tiempo¹

La desacralización constituye uno de los aspectos centrales del fenómeno complejo designado con el término de secularización. Esto explica que el estudio de la desacralización constituya uno de los modos de acceso a la comprensión de ese fenómeno e incluso uno de los modelos de interpretación del mismo que utiliza la sociología.

Pero el término «desacralización», por haberse aplicado a situaciones notablemente distintas, contiene una considerable pluralidad de significaciones. La primera nos remite al hecho de que un número más o menos importante de realidades naturales o culturales sean destituidas de su condición de sagradas. Tal destitución consiste en que unas realidades que eran comprendidas por su referencia al mundo religioso pasen a ser comprendidas con categorías profanas, es decir, mediante su referencia a una red de categorías, de coordenadas mentales, puramente inmanentes o intramundanas. Así ha sucedido históricamente con la naturaleza, comprendida por el primitivo como manifestación de la divinidad y convertida para el hombre moderno en objeto de investigación o de dominio; con la autoridad, aureolada para el

1. Conferencia pronunciada en el Centro de Estudios Universitarios de Madrid dentro del ciclo: *El cristianismo en un mundo secularizado*. Marzo 1977.

hombre antiguo con el halo sagrado de su procedencia divina y convertida para el hombre surgido de las revoluciones modernas en función que procede del pueblo, está a su servicio y es sometida a su control; así ha sucedido también con toda una serie de instituciones de todo tipo y con los propios comportamientos del sujeto. En todos los ejemplos a que nos hemos referido la desacralización ha afectado a realidades que, aunque comprendidas en referencia a lo sagrado, no formaban de suyo parte del hecho religioso. Pero la desacralización puede también afectar a realidades que componen una manifestación inmediata, o un elemento constitutivo de una forma religiosa. Así, cabe que sean desacralizados una fiesta o un lugar sagrado, una persona que ejerce una función particular en una religión determinada, o una institución o un acto de culto. En estos casos una realidad cuya única razón de ser radicaba en su función expresiva de una actitud religiosa, adquiere una nueva razón de ser al ser referida al ejercicio de la vida ordinaria. Cuando este proceso de desacralización se generaliza, es decir, se aplica al conjunto de las realidades de una cultura y se radicaliza hasta afectar al propio sujeto religioso en el conjunto de su actitud y de su conducta, se produce una especie de vaciamiento del mundo de lo religioso que parece llevar a su desaparición pura y simple. En tales situaciones el término de la desacralización adquiere un nuevo significado. Desacralización significa entonces una situación cultural de eclipse de lo religioso, de pérdida de su vigencia, valor y evidencias culturales y sociales. Con este término se designa entonces una situación en la cual lo sagrado ha dejado de ser eje de referencia de la vida y ha pasado a ser magnitud desdeñable, prácticamente insignificante.

Este simple análisis terminológico plantea un problema importante a la tarea de comprensión y valoración del fenómeno de la desacralización. ¿Lleva el hecho designado por el término en su primer significado (paso de la comprensión sagrada a la comprensión profana de un conjunto más o menos numeroso de realidades) al hecho designado por el término en su segundo sentido: pérdida de la vigencia y el valor de la religión?

La respuesta afirmativa a esta cuestión conduciría a conclusiones realmente pesimistas en cuanto a la posibilidad de pervivencia de la religión en el futuro ya que la historia de la humanidad en sus últimos estadios parece comportar un irreversible proceso de desacralización progresiva de objetos, actos, personas, instituciones y realidades de todo tipo.

Nuestra aportación pretende mostrar que tal respuesta no se impone. A la luz de la historia de las religiones pretendemos mostrar que, por el contrario, una gran floración de sacralidades de

todo género puede ser indicio de una pérdida de fuerza de la actitud religiosa que las ha producido y que, en cambio, en momentos de una gran purificación de la actitud religiosa pueden ir acompañados de una desacralización radical y generalizada de las manifestaciones religiosas. La simple exposición de este hecho presente en la historia de las religiones puede abrir el camino a la asimilación por el cristianismo de nuestro tiempo de la situación de desacralización en que se encuentra y ayudarle a buscar una forma de realización del cristianismo adaptada a esta situación.

Para llegar a estas conclusiones nos proponemos dar los pasos siguientes:

En primer lugar describiremos, con la ayuda de la fenomenología de la religión, los rasgos esenciales del hecho religioso con especial atención al proceso de sacralización que comporta y a la necesidad de relativizar las sacralidades que ese proceso instaura.

En la segunda parte acudiremos a la historia de las religiones para encontrar en ella signos claros, por una parte, de los peligros que comporta para la actitud religiosa la multiplicación y la absolutización de las sacralidades y, por otra, de la dinámica desacralizadora de determinados movimientos religiosos reformadores entre los que situaremos al cristianismo.

Por último, añadiremos unas consideraciones sobre las posibilidades y los riesgos que comporta la actual situación de desacralización para la realización del cristianismo.

1. *El hecho religioso como proceso de sacralización y su significado*

El hecho religioso constituye un fenómeno humano sumamente complejo. Pero los rasgos esenciales de su estructura se destacan por sí mismos en cuanto se descubre la realidad que constituye su centro. Esta consiste, indudablemente, en la presencia activa, interpelante del misterio en la existencia humana. Desde esta presencia del misterio es desde donde se ha de realizar la comprensión del hecho religioso.

Pero ¿qué significa el término misterio? Debemos hacer un esfuerzo por olvidar de momento las connotaciones cognoscitivas que la palabra evoca inevitablemente en nosotros. La realidad del misterio no se agota en el hecho de que no pueda ser conocida. Como dice el texto célebre de la *Kena Upanishad* (1, 3), el misterio es «distinto de lo conocido y distinto de lo no conocido». El misterio evoca para el hombre religioso la realidad totalmente otra sin punto de comparación con las realidades que componen el mundo del hombre y con el hombre mismo. El mis-

terio es la realidad suprema en todos los órdenes en cuya presencia el hombre se siente sobrecojido y anonadado, reducido a la condición de «polvo y ceniza». Por eso más que en ideas o conceptos que representen su esencia, el sujeto religioso toma conciencia de la presencia del misterio en su existencia a través de los sentimientos de sobrecojimiento y fascinación —*tremendum et fascinans*— que su presencia suscita en su interior como huella o como eco subjetivo.

La novedad absoluta que representa el misterio, único término de la actitud religiosa, se traduce en una novedad paralela en la estructura de esa actitud. Frente a las realidades mundanas el hombre —la medida de todas las cosas— se comporta como su sujeto, es decir, el centro de interés en torno al cual giran todas. Frente a la realidad suprema el hombre debe descender de su pedestal de sujeto-centro de referencia y aceptar el sentirse referido a esa realidad que como suprema constituye su centro. El misterio sólo aparece a una actitud extática de salida de sí, de descentramiento, de trascendimiento absoluto en la que el sujeto humano no conoce, sino reconoce, no comprende sino que se ve comprendido, no ama sino como respuesta a un previo saberse amado.

Pero para que exista actitud religiosa no basta con la referencia al misterio. Esta referencia debe ser la de una persona que se ve afectada por la presencia activa de ese misterio y responde a la misma con la actitud del reconocimiento libre y, por tanto, de la entrega incondicional. El misterio religioso no es una trascendencia inerte como el absoluto de los filósofos y de los sabios, sino una trascendencia activa que toma la iniciativa de manifestarse. Y a esta actividad del misterio el sujeto religioso responde con la suprema actividad de su parte que es la entrega de sí mismo en la más absoluta confianza. La suma actividad que caracteriza así a la relación que tiene lugar en el fenómeno religioso se traduce en el carácter de definitiva, última y total que posee la exigencia a la que el sujeto responde. La presencia del misterio concierne al hombre de manera definitiva, incondicional; por eso el hombre responde a ella con la actitud del interés infinito por esa realidad de la que espera la salvación, es decir, la plena realización.

Este punto central, este núcleo esencial del fenómeno religioso, produce la aparición de un orden nuevo de ser, de una esfera peculiar de realidad que la ciencia de las religiones denomina de ordinario, lo santo o lo sagrado. Esta nueva esfera de ser no está constituida por unas entidades especiales ni por unas especiales acciones del hombre, sino por la nueva dimensión que

todas las entidades del mundo y todas las actividades del hombre adquieran por el hecho de verse referidas a esa realidad absolutamente nueva que es la presencia del misterio.

Pero el hecho religioso no se agota en este núcleo esencial. La presencia del misterio en el mundo y la referencia del sujeto al mismo se condensan en una serie de realidades concretas del mundo y de acciones particulares del hombre en las cuales se encarna la nueva forma de ser, surgida de esa presencia y de esa referencia. Así se produce el proceso de *sacralización* por el que unas determinadas realidades del mundo, unas determinadas acciones del hombre adquieren una relación particular con la esfera de lo sagrado.

Tratemos de analizar la estructura de este proceso cuyo conocimiento es esencial para comprender y valorar el proceso de si no contrario de la *desacralización*.

Ya hemos visto que el centro del fenómeno religioso lo constituye el misterio. Pero ¿cómo puede hacerse presente para el hombre una realidad invisible, totalmente otra en relación con las realidades del mundo? Sólo, indudablemente, sometiéndose a las condiciones de la espacio-temporalidad que rigen toda posible experiencia humana, es decir, sólo manifestándose a través de unas realidades del mundo de la experiencia humana. Pero para que en este proceso de presencialización sea realmente el misterio el que se haga presente, las realidades que lo manifiestan deben traspasar de alguna manera su condición trascendente. Este prodigo es lo que consiguen las múltiples hierofanías —es decir, las múltiples manifestaciones mundanas del misterio— al velar en realidades del mundo la claridad inasequible para ojos humanos del misterio y así revelarlo o hacerlo presente a la mirada que a través de ellas sepa orientarse hacia la Trascendencia.

Este mismo fenómeno de condensación de lo sagrado en realidades del mundo se produce también en la vertiente subjetiva del fenómeno religioso. La actitud humana de trascendimiento y de reconocimiento del misterio, para existir, debe concretarse en una serie de acciones que la pormenorice en el ejercicio de las diferentes facultades del hombre. Así, de la actitud religiosa fundamental que constituye una forma de ser determinada por la presencia del misterio surgen unas acciones religiosas concretas y unos comportamientos sagrados. Pero al ser la actitud religiosa algo que afecta a la totalidad de la persona deberá expresarse en todos los niveles de lo humano y así surgirán comportamientos sagrados en el orden del pensamiento: profesión de fe, dogmas, doctrina religiosa; en el de la acción: liturgia y culto; en el de

la emoción y el sentimiento y en el de la dimensión social con el nacimiento de instituciones religiosas.

La atención al hecho de la *sacralización* en el curso de la historia de las religiones puede ayudarnos más eficazmente que todos los análisis formales del mismo a comprender su significado.

El primer aspecto que llama nuestra atención es la enorme multiplicidad de las hierofanías y su sometimiento a constantes transformaciones. Apenas existe, podemos decir citando a M. Eliade, objeto, acto o persona o acontecimiento que no haya sido en algún momento de la historia humana hierofánico. «Todo lo que el hombre ha manejado, sentido, encontrado o amado ha podido convertirse y se ha convertido de hecho en hierofanía». Esta multiplicidad lleva consigo la manifestación de lo sagrado en realidades de muy distinto valor, desde las realidades naturales más insignificantes a los más extraordinarios acontecimientos, desde la «piedra sagrada al avatar de Visnú, la estatua de Júpiter, la epifanía yahvista» e incluso «la suprema encarnación del logos en Jesucristo».

Junto a la enorme diversidad de realidades hierofánicas la historia de las religiones muestra las constantes transformaciones de las mismas dentro incluso de una misma tradición religiosa. Las hierofanías tienen un comienzo determinable, sufren transformaciones que pueden seguirse históricamente y en algunos casos pierden vigencia y desaparecen como tales hierofanías.

Estos hechos evidentes muestran sin dejar lugar a dudas que el proceso hierofánico no consiste en la transformación de la sustancia de una realidad o de su forma ordinaria de aparecer sino en la transfiguración que recibe por el hecho de servir como mediación para el hombre de su relación no objetiva con el misterio.

Así, pues, la explicación del proceso hierofánico que los hechos históricos imponen nos permite comprender, por una parte, la necesidad que el sujeto religioso tiene de *sacralizar* determinadas realidades de su mundo y determinadas conductas suyas para vivir su relación religiosa. Pero nos fuerza, por otra parte, a afirmar la relatividad de todas esas *sacralidades*, ya que ninguna de las realidades utilizadas como mediaciones del misterio es sagrada de suyo, por su propia naturaleza. La actitud religiosa sería imposible sin un proceso de *sacralización* de determinadas realidades mundanas, pero las *sacralidades* surgidas de este proceso no se identifican con el misterio, único término de la actitud religiosa, ni participan de su condición de absoluto, y por eso están sometidas a una constante transformación y pueden perder

su carácter de sacralidades sin que esta pérdida suponga la desaparición necesaria de la actitud religiosa que las ha originado.

Para confirmar esta conclusión del análisis fenomenológico del hecho religioso acudiremos a continuación a la historia de las religiones para mostrar, por una parte, los peligros que entraña para la actitud religiosa el desarrollo excesivo de su cuerpo sagrado y, por otra, la purificación de la misma que pueden comportar movimientos de reforma religiosa claramente desacralizadores.

2. *La contaminación de la actitud religiosa por la excesiva densificación de su cuerpo de sacralidades*

Hace ya mucho tiempo que la ciencia de las religiones admite de forma casi unánime la existencia entre la mayoría de las poblaciones tenidas por más primitivas de una sacralidad de extraordinaria pureza: la representación de la divinidad bajo la figura del ser supremo. En ella el hombre primitivo se ha representado a su dios con rasgos marcadamente éticos, le ha atribuido en muchos casos la creación del mundo y le ha invocado en ocasiones como padre. Pero la misma ciencia constata con la misma unanimidad la tendencia de esta figura a retirarse del culto efectivo de esas poblaciones y a convertirse para ellas en una especie de dios ocioso sin apenas influjo sobre su vida. Mircea Eliade ha considerado este hecho no si razón como la primera muerte de Dios que registra la historia. Ahora bien, este ocultamiento de la figura del ser supremo se debe fundamentalmente a que el hombre no se ha contentado con esa forma de representarse lo sagrado, y la ha sustituido por las representaciones de una serie de divinidades intermedias consideradas por el hombre religioso como más inmediatamente eficaces por estar más inmediatamente ligadas con las fuerzas de las que depende su existencia. La pobreza de rasgos de la figura del ser supremo era la mejor expresión del carácter trascendente del misterio; su aparente alejamiento de la vida inmediata del hombre era la más clara manifestación de la absolutez suprema del Misterio que no puede ser reducida en función de las necesidades humanas. Pero el hombre primitivo —semejante en esto al más moderno— siente la preocupación de asegurar su propia vida y para ello no dudará en multiplicar las representaciones del poder del que espera esa seguridad para hacerlo así más asequible a sus ruegos o a su dominio. De esta tendencia surgirá la multiplicación y la clasificación de las sacralidades que lleva a una desaparición práctica de la trascendencia, del misterio y, por tanto, a una perversión de la actitud religiosa. Las muchas sacralidades con su viveza, su

inmediatez y su eficacia se han convertido en un velo entre el hombre y el misterio. La humanidad se ha construido un mundo de ídolos y sólo cuando una catástrofe venga a sacudir la seguridad en la que el hombre se ha instalado se hará posible la reaparición del misterio a través de una de esas sacralidades.

El hecho que acabamos de describir no se ha producido tan sólo en ese paso de la figura del ser supremo a dios ocioso, sino que se da con mucha frecuencia en todas las tradiciones religiosas. En él se nos muestra de la forma más palpable la ambigüedad de las sacralidades. No es su número, ni su calidad entitativa, lo que cuenta a la hora de valorarlas religiosamente. La sacralidad no es por sí sola signo de fortalecimiento de la actitud religiosa. El valor religioso les viene a las sacralidades de remitir más allá de ellas mismas, y de su condición de expresión de una actitud subjetiva de reconocimiento y de abandono en manos del Misterio. La más elaborada y la más viva noción de Dios, la institución religiosa más perfectamente organizada, el acto más costoso de sacrificio pueden ser ídolos si el hombre religioso confía en ellos, que son en definitiva obra de sus manos, y espera de ellos la salvación. Así, pues, aun cuando todo fenómeno religioso comporte un proceso de sacralización, la constitución de un cierto número de sacralidades, éstas pueden constituir un peligro para la actitud religiosa que las produce cuando su densidad impide la trasparencia del Misterio al que tienen la misión de remitir.

Por eso no es extraño que la historia de las religiones ofrezca ejemplos de religiones en las que la purificación de la actitud religiosa operada por grandes reformadores ha llevado a una importante reducción de las sacralidades o incluso a una masiva desacralización.

Los más importantes están constituidos por el budismo y el cristianismo. A ellos nos referiremos para ver cómo, lejos de llevar necesariamente a la pérdida de lo religioso o de ser expresión de ella, el fenómeno de la desacralización puede constituir una necesidad de la actitud religiosa y proceder de una purificación de la misma o conducir a ella.

a) El budismo, o el vacío y el silencio como única sacralidad

El budismo nace en el seno del hinduismo en un período en el que éste constituía una religión plenamente desarrollada que contaba con un panteón de dioses perfectamente configurados, con una revelación fijada en la colección de los Veda, con un culto sumamente complicado, descrito y comentado en los difíciles textos de los Brahmans, con una institución social bien diferen-

ciada en la que la casta sacerdotal de los brahmanes desempeña un papel preponderante, y con una doctrina religiosa de gran profundidad y pureza que se condensaba en el ideal de unión del individuo con el absoluto por medio del conocimiento. Nacido en esta tradición religiosa sumamente rica el príncipe Siddharta Gautama no encuentra en ella la respuesta a sus aspiraciones religiosas y al término de una búsqueda laboriosa recibe la iluminación que le convierte en el Buda. Esta iluminación le va a llevar a descubrir, más allá de todo el aparato sacral del hinduismo, que la miseria del hombre radica en una sola cosa: el sufrimiento, y que una sola cosa le importa en definitiva: la cesación del sufrimiento. El célebre sermón de Benarés expresa con palabras imposibles de sustituir lo esencial de esa iluminación.

Estos dos extremos tienen que evitar los monjes... la búsqueda del deseo y del placer... y la búsqueda del sufrimiento y lo desagradable: el camino medio del *Tathagata* evita esos dos extremos, es un camino esclarecido... y conduce a la iluminación, al nirvana.

Esta es, oh monjes, la noble verdad del dolor: nacimiento es dolor, vejez es dolor, enfermedad es dolor, muerte es dolor, unión con lo que se quiere es dolor, separación de aquello que se quiere es dolor, no obtener lo que se desea es dolor. En suma, las cinco clases de objetos de apego son dolor.

Esta es, oh monjes, la noble verdad del origen del dolor. La sed que conduce a nacer de nuevo, acompañada por el placer y la pasión que busca la satisfacción acá y allá, la sed de placer, la sed de existir, la sed de no ser.

Esta es, oh monjes, la noble verdad de la superación del dolor: la extinción de esa sed por la supresión completa del deseo, renunciando a ella, liberándose de ella, privándose de todo apego a ella. Esta es, oh monjes, la vía que conduce a la extinción del dolor: éste el noble octuple camino: recta visión, recta intención, recto discurso, recta conducta, rectos medios de subsistencia, recto esfuerzo, recta memoria y recta concentración.

En este texto venerable de las cuatro verdades en el que se contiene lo esencial de la predicción del Buda no aparecen ni la tradición revelada, ni la institución religiosa, ni la doctrina sagrada, ni siquiera la figura, la representación, el nombre de Dios o de lo divino. Y no se trata, naturalmente, de una especie de olvido, sino de un silencio deliberado, plenamente consciente. Cuando un discípulo plantea al Buda las cuestiones fundamentales sobre la eternidad del mundo, su finitud, la existencia después de la muerte y la identificación entre el alma y el cuerpo, éste evita toda respuesta a esas preguntas aparentemente decisivas y se contenta con remitirle a las cuatro verdades. «¿Qué es lo que

yo he proclamado?: el dolor..., la supresión del dolor..., el origen del dolor..., el camino para la supresión del dolor...». Y cuando al final de su vida resume en una última recomendación toda su doctrina, ésta se reducirá a los conocidos términos: «todo es perecedero; realizad vuestra salvación con diligencia».

La radical desacralización que comporta esa ausencia de toda representación de lo divino llevará a muchos intérpretes occidentales a calificar al budismo de ateo y a excluirlo del mundo de las religiones. Pero basta escuchar con la mente libre de prejuicios el sermón de las cuatro verdades para que se imponga la evidencia de que en el budismo nos encontramos ante una de las más sublimes realizaciones de la actitud religiosa que saca todas las consecuencias de una conciencia clara del carácter absolutamente trascendente del misterio y que por eso renuncia a cualquier representación del mismo, convencido de que la mejor palabra para lo inefable es el silencio. Por eso el vacío de toda representación religiosa va acompañado de la recomendación a trabajar efectivamente en la supresión de la contingencia radical de todo lo humano que se manifiesta en el dolor para llegar a ese sumo bien del budismo que es el nirvana, la extinción del sujeto en el absoluto.

La radical supresión de las sacralidades de todo tipo en el budismo originario se debe a una vivencia enormemente pura de lo esencial de la actitud religiosa: el reconocimiento del misterio en la entrega absoluta al mismo. Este reconocimiento parece no poder expresarse en unos actos concretos de adoración, y por ello condenado a no existir realmente en un hombre que sólo puede realizar sus actitudes fundamentales expresándolas en actos. Pero la reducción del bien a lo esencial no lleva a la negación de los actos de adoración sino a la conversión de toda la vida en una permanente adoración. Por eso se puede afirmar que, si se excluye el cristianismo, el budismo constituye, el hecho espiritual más importante de la historia y, además, una forma eminentemente religiosa. Pero una religión que se expresa, más que en un cuerpo sagrado, en la ausencia de toda sacralidad y que convierte la desacralización, la superación de toda sacralidad en la única expresión posible de la realidad misteriosa.

Pero tenemos en la historia de las religiones, un segundo ejemplo de religión desacralizadora que nos es más próximo: el cristianismo. En él la reducción del cuerpo sagrado religioso se opera por la interiorización y la personalización de la actitud religiosa que lleva a una concentración en lo esencial desde la cual se relativizan todas las expresiones posteriores, es decir, todas las sacralidades.

b) El cristianismo, o la reducción de las sacralidades por la interiorización y personalización de la actitud religiosa

El cristianismo nace en el seno de una religión anterior: el judaísmo, y comparte con ella algunos de sus rasgos característicos. Como el judaísmo, el cristianismo se sitúa en el marco de las religiones típicamente proféticas en las que la afirmación de la divinidad pasa por la realización del hombre en el mundo a través de su historia. El segundo rasgo característico y central del judaísmo heredado por el cristianismo es la más decidida realización de la profesión de fe monoteísta. En el cristianismo el Dios de los padres es el Dios único, el único capaz de salvar al hombre tal y como habían proclamado los profetas. La universalidad constituye el tercer rasgo característico del cristianismo como religión. También éste se encuentra presente ya en el judaísmo de la época profética pero sólo de forma potencial. Israel se experimenta a sí mismo como signo de salvación universal, pero sigue creyendo en la necesidad de que los pueblos acudan a Jerusalén, pasen de alguna manera por Israel, para salvarse. El cristianismo, en cambio, romperá esta conexión de la salvación con un pueblo determinado y ofrecerá la salvación a los hombres sin ninguna distinción de pueblo, raza o nación, basado en su comprensión de Dios como Padre de todos los hombres que se compadece de todos y quiere que todos se salven.

El monoteísmo más radical y la consecuente universalidad del cristianismo supondrán por sí solos dos factores importantes en la configuración de una nueva forma de religión. Pero ninguno de ellos explican adecuadamente la radical originalidad del cristianismo en la historia de las religiones.

En el judaísmo se había operado una importante transformación de las realidades hierofánicas. Para el israelita, Dios no se revela fundamentalmente en la naturaleza y sus maravillas sino en la propia historia del pueblo. El reconocimiento de Dios pasa en Israel por la interpretación de la propia historia en términos de alianza desde la original experiencia religiosa de carácter monoteísta. La religión de Israel se organiza en torno a esta hierofanía central y este hecho le confiere una originalidad innegable.

El cristianismo surge de una ruptura, dentro de una cierta continuidad, con el judaísmo. La ruptura se opera sobre todo por el hecho de instaurar como central una nueva hierofanía: Jesús de Nazaret. Para el cristianismo la revelación de Dios ocurre fundamentalmente en Jesucristo. Este hecho tiene una importancia incalculable y va a dar lugar a la aparición de una forma de religión de una originalidad incomparable, al surgimiento en la

historia de las religiones de una nueva edad. Por primera y única vez en la historia de las religiones la hierofanía central es una existencia humana; por primera vez la sacralidad originaria se hace aquí personal. Porque todas las revelaciones de Dios han pasado siempre de alguna manera por la persona en cuanto necesitaban ser interpretadas por el sujeto religioso para aparecer como tales. Pero en el cristianismo la revelación de Dios es personal porque la misma «materia», el mismo cuerpo expresivo de la hierofanía, de la revelación es aquí una existencia humana ejercida en unas actitudes determinadas. El encuentro con Dios ya no tiene lugar en los fenómenos naturales extraordinarios, o en unos actos religiosos realizados en el templo y sobre el altar, o en una ley impuesta al hombre. La revelación de Dios tiene lugar para el cristianismo en las actitudes y las acciones, en la forma concreta de realizar la existencia humana que se llama Jesús de Nazaret.

Con esto se produce la más radical interiorización y personalización de la mediación hierofánica o reveladora. En Jesús por vez primera una existencia humana se hace plenamente transparente al misterio y se convierte así en plenamente hierofánica. Nada de la existencia de Jesús queda fuera de su existencia religiosa pudiendo decirse que la religión en Jesús se identifica con su forma de ser, de ejercer la existencia.

La interiorización de la mediación hierofánica ocurrida en el cristianismo significa que para el cristiano Dios se revela fundamentalmente en la forma de existencia que adoptó Jesús. En su gozosa aceptación de la vida como misión divina, en la permanente atención a la voluntad de Dios sobre ella, en la obediencia «hasta la muerte» a esa voluntad divina, en la confianza absoluta en Dios su Padre y en la actitud de entrega absoluta para bien de los hombres, en todos estos rasgos característicos de la existencia de Jesús se hace presente para nosotros el amor originario y el misterio inabarcable de Dios.

En Jesús se han bortado todas las posibles fronteras entre la religión y la vida, no porque la religión se disuelva en la vida mundana y desaparezca en ella, sino porque la penetra de tal forma que toda la existencia pasa a ser religiosa y ya no cabe una manifestación religiosa que no pase por el ejercicio más responsable de la existencia. En efecto, después de la personalización que sufre la expresión de lo religioso en Jesús la única forma que tiene el hombre de ser religioso cristianamente será hacer suya la actitud fundamental de Jesús, encarnar en la propia existencia la forma de existencia de Jesús en la que Dios se ha revelado para así encontrarse con él, es decir, hacerle también presente en la propia vida.

Las consecuencias de esta comprensión de la originalidad cristiana para nuestro problema de la sacralización y la desacralización son importantes. Por una parte constatamos una vez más que la purificación de la actitud religiosa comporta la desacralización de toda una serie de sacralidades tradicionales. Lo que salva al hombre ya no es la pertenencia a un pueblo, la aceptación del templo y de su culto, la obediencia a la ley o la simple aceptación de unas doctrinas. La interiorización y personalización de la actitud religiosa opera, pues, un claro proceso de desacralización. Pero esta desacralización no supone ni la disolución de la actitud religiosa en la vida puramente intramundana ni su realización en un más allá evasivo de la misma. La radical desacralización operada por el cristianismo conduce, por el contrario, a una forma de existencia que refiere la vida humana vivida de la forma más plena a la realidad trascendente, única capaz de darle un sentido último.

Volvamos, para terminar nuestra exposición, a las preguntas con que la iniciábamos e intentemos una respuesta a las mismas a la luz del análisis fenomenológico del hecho religioso que establecimos en la primera parte y de los ejemplos de sacralización y desacralización en historia de las religiones que hemos expuesto en la segunda.

3. El problema de la desacralización en el cristianismo de nuestros días

Cuando, después de haber descubierto y admirado el núcleo central del budismo originario, se estudian sus desarrollos históricos, sobre todo en la corriente representada por el mahayana o gran vehículo, no puede menos de extrañar la abigarrada floración de sacralidades de todo tipo que se observa en ella. La evolución histórica del cristianismo proporciona una sorpresa semejante. Cristo predicó el reino de Dios, podríamos decir glosando al célebre modernista, y a los pocos siglos había surgido un sacro imperio. Cristo dio gracias al Padre porque se había revelado a los pobres y a los sencillos y el cristianismo ha hecho con frecuencia de Dios una doctrina sutilísima de la que sólo saben unos pocos sabios. Cristo rehusó el nombre de bueno porque sólo Dios es bueno y recomendó a los suyos que no se llamasen padres ni maestros y los cristianos nos llamamos los unos a los otros santidad, excelencia, doctor y padre, sin el menor reparo. En una palabra, Cristo redujo la religión a actitud personal de reconocimiento del amor de Dios en la comunidad de los creyentes puesta al servicio de los hombres, y los cristianos la hemos vuelto

a llenar de sacralidades formadas de adherencias y de contaminaciones históricas y culturales.

El efecto más llamativo de estas sacralizaciones ha sido el establecimiento de una institución religiosa que durante siglos ha sometido a su tutela inmediata el ejercicio de la actividad humana en todos los sectores. La Edad Moderna ha visto cómo éstos iban emancipándose de esa colonización indebida y así desacralizándose. Poco a poco las mismas instituciones religiosas, las Iglesias, han hecho suyo este proceso y van abandonando, no sin resistencias de algunos de sus miembros, las actividades no religiosas del hombre a su legítima autonomía. Nadie duda actualmente que la desacralización progresiva de zonas de la existencia indebidamente sometidas a la tutela de instituciones religiosas constituye una ganancia, no sólo para esas actividades del hombre, sino también para la institución sagrada que las tutelaba y para la religión que se encarna en ella. Pensemos, por ejemplo, que esas colonizaciones religiosas de zonas o de instituciones humanas no religiosas, no sólo suponían una dominación de las mismas por la religión o sus instituciones, sino también una contaminación en la forma de vivir la religión producida por el influjo más o menos consciente de las realidades dominadas por la religión sobre la que aparentemente era su dominadora. Así, para poner un ejemplo concreto, la iglesia ejerció una tutela indebida sobre el poder civil, pero a cambio de ello muchos de los rasgos del ejercicio de este poder contagianon el ejercicio del poder eclesiástico con lo que la Iglesia terminó mundanizándose. O el saber sagrado —teología— sometió durante mucho tiempo al saber humanista —filosofía— a la condición de *ancilla*, y poco a poco los hábitos de esa sirvienta pasaron a dominar a la que parecía la señora y la teología se convirtió en una especie de metafísica superior.

Así, pues, la desacralización en este primer sentido, lejos de constituir un peligro para tal futuro de la religión, no puede acarrear más que bienes al ejercicio de la vida religiosa y, en nuestro caso, al cristianismo.

Pero el proceso actual de desacralización tiene también lugar en el interior de la misma vida religiosa. Ya nos hemos referido a la floración tal vez excesiva de sacralidades en una religión como el cristianismo, que las había reducido al mínimo al interiorizar y personalizar hasta el extremo la actitud religiosa. Por otra parte, esta multiplicación de las sacralidades ha ido acompañada de una desmesurada densificación de algunas de ellas que venían a ocupar prácticamente el lugar y a obtener la importancia que sólo al término de la actitud religiosa corresponde. Aludamos tan sólo a

determinadas prácticas absolutizadas por una conducta religiosa desviada, a algunas consideraciones de la jerarquía eclesiástica como mediadora entre el hombre y Dios con la consiguiente atribución a la misma de privilegios desmesurados; al valor atribuido a determinadas formulaciones o explicaciones de la fe consideradas como objeto de la fe más que como expresión de la misma; al peso que han adquirido en la vida religiosa del individuo determinadas leyes encaminadas a lo más a orientar la vida de la comunidad cristiana.

La mayor sensibilidad del hombre moderno para valores como la libertad, la responsabilidad y la dignidad de la persona, la nueva sensibilidad histórica del hombre mayor de edad, que es el hombre moderno, le han permitido descubrir la alienación del hombre que suponía recibir, como absolutas, realidades que son sólo mediaciones del absoluto y le han llevado a aligerar considerablemente la carga social que venía pesando sobre el cristianismo y a relativizar las sacralidades que su ejercicio le sigue suscitando. Tampoco creemos que este proceso desacralizador interior a la misma religión deba hacernos temer por el futuro de la vida religiosa. Por el contrario, todo nos hace pensar que la crítica radical de las mediaciones sacrales cristianas puede llevar al cristianismo de nuestros días a una purificación y un rejuvenecimiento de la fundamental intención religiosa cristiana en la medida en que permita a los cristianos redescubrir la trascendencia del misterio y les facilite ese reconocimiento en que consiste la fe. El cristianismo, a nuestro entender, no debe limitarse a aceptar el movimiento desacralizador operado por su medio ambiente sino debe, por fidelidad a su fe, colaborar en ese proceso de desmitologización y de desacralización como único modo de liberar a su fe de formas más o menos sutiles de superstición y de idolatría.

Pero al analizar el hecho religioso veíamos que éste no puede existir sin un cuerpo expresivo, sin un conjunto de sacralidades en el que se encarne la actitud religiosa inobjetiva de relación con el misterio. Por eso el hombre religioso no puede limitarse a desacralizar su fe. La misma fidelidad a la fe que le lleva a desacralizar —es decir, a suprimir en muchos casos y a relativizar en otros las múltiples sacralidades— debe llevarle a buscar nuevas mediaciones para su fe, de acuerdo con la situación histórico-cultural en la que vive. Esta transformación de las mediaciones de la fe deberá para ser eficaz operarse en todos los aspectos expresivos de la misma. Así es indudable que el creyente de hoy debe renovar sus expresiones cultuales; pero con la misma deci-

sión deberá renovar el rostro institucional de su vida comunitaria y las categorías mentales en las que piensa y proclama su fe.

Hay que reconocer que esta transformación es tan difícil como necesaria. Se trata en algunos casos de renovar expresiones ligadas durante una tradición secular a la vivencia de la fe. Pero es preciso tomar conciencia de que, por una parte, la fe no se confunde con sus expresiones y, por otra, que sólo puede ser vivida realmente cuando se expresa en mediaciones adaptadas a las condiciones culturales del hombre de cada época. Esta dificultad se ve acrecentada por el hecho de que las nuevas mediaciones han de ser tomadas de la cultura humana y, por tanto, de contextos no necesariamente religiosos e incluso, en algunos casos, dado el sesgo que ha tomado nuestra época, de contextos opuestos, al menos en apariencia, a la religión. Pero ¿quién se atreverá a dudar de que si Dios ha hablado al hombre de otras épocas a través de la tormenta y del cielo estrellado puede hablar al hombre de hoy a través de la promoción de la justicia y de los movimientos de liberación aun cuando éstos desgraciadamente no hayan crecido en terreno cristiano ni sean protagonizados por cristianos? ¿Quién dudará que si el hombre de otras épocas ha expresado la respuesta de su razón a la presencia de Dios en él en términos tomados de una visión fundamentalmente cosmológica de la realidad, el hombre de nuestros días podrá hacerlo en términos tomados de la comprensión de su existencia?

En conclusión, creemos que el proceso de desacralización en que nos encontramos no constituye una amenaza para el futuro de nuestro cristianismo sino una oportunidad para la purificación de nuestra fe o un reto a la imaginación y a la creatividad de los creyentes que nos vemos emplazados por ese proceso a redefinir nuestra relación con el mundo y con la historia y a crear nuevas formas de presencia en él.

La liturgia cristiana en la situación espiritual contemporánea

Nos proponemos describir algunos rasgos de la situación contemporánea particularmente importantes para la comprensión de las posibilidades y de los obstáculos con que se enfrenta la programación y la realización de la liturgia.

No se trata de bosquejar un gran fresco en el que quede plasmado nuestro tiempo. Esta sería una tarea excesivamente ambiciosa y condenada de antemano al fracaso. Nuestro tiempo, nuestra situación son realidades sumamente complejas inabarcables para una descripción por más amplia y minuciosa que sea. Por otra parte, cualquier descripción, aun la más polifacética e interdisciplinar que imaginemos, estará realizada desde el punto de vista inevitable de su autor y se verá condenada a las limitaciones de perspectiva, de sensibilidad y de intereses que ese punto de vista impone. Por último, tal vez los elementos más significativos de nuestra situación sean los que todavía no se han hecho claramente presentes sino que actúan en ella bajo la forma de las tendencias ocultas, a través de las expectativas, de los temores, de las esperanzas que animan o paralizan a sus protagonistas. Sólo una descripción que tenga en cuenta la dimensión de futuro de nuestra situación puede dar cuenta de lo más importante de su presente.

Por todas estas razones, no cabe esperar una descripción exhaustiva de la sociedad contemporánea. Nos contentaremos más modestamente con anotar algunos de los rasgos que la caracte-

rizan. No ignoramos que, incluso así delimitado, nuestro proyecto se verá condicionado en su realización por las inevitables limitaciones de perspectiva.

Hablamos de *nuestra* situación. ¿Quiénes somos el nosotros de esta situación que llamamos *nuestra*? ¿El hombre del siglo XX? Evidentemente, no. Son muchas las sociedades de nuestro siglo que en modo alguno se verían reflejadas en nuestra descripción. ¿Somos este nosotros los españoles de estos años? A ese nosotros querríamos referirnos. Pero es evidente que este nosotros sigue abarcando situaciones espirituales notablemente diferentes. ¿Nos referimos al español que habita en las grandes ciudades o al campesino de las zonas subdesarrolladas? ¿y, dentro de la ciudad, a las familias acomodadas de los barrios residenciales, a las clases medias del centro de la ciudad, a los obreros de las nuevas barriadas, a los inmigrantes marginados de los suburbios y de las chabolas? ¿Nos referimos, por último, a los hombres adultos o a los jóvenes estudiantes o trabajadores con los que nos encontramos en nuestro trabajo y en nuestras celebraciones? Ante la imposibilidad de esbozar una descripción diferenciada, más propia de la competencia y del método de la sociología, intentaré resumir los rasgos que me parecen característicos de la situación espiritual en la que, en las diferentes formas que les son propias, se encuentran estos grupos de españoles. Intentaré, pues, describir la situación de la sociedad industrial, propia del mundo occidental, que en buena medida parece estar sirviendo de modelo en la planificación del futuro del mundo en su conjunto, en la que se encuentra o hacia la cual se encamina la sociedad española. Esta última salvedad pretende responder a la situación peculiar que la situación española ocupa en el conjunto de los países industrializados del mundo occidental y justifica el que, tras describir la situación de la sociedad industrial y postindustrial dediquemos un capítulo aparte a la situación española.

1. *La moderna sociedad industrial*

No ignoramos las dificultades y los peligros que entraña la caracterización de nuestra época con el término sumamente ambiguo de «modernidad». Pero desprovisto de toda carga ideológica y, en la medida de lo posible, de intención valorativa, puede servirnos para designar la nueva forma de cultura surgida en Occidente a partir del renacimiento que parece imponerse paulatinamente, mediante la extensión de la ciencia y la técnica, a todos los países del mundo. La cultura moderna designa, por tanto, la nueva forma de realización y de organización de la vida humana

surgida en los países occidentales de la confluencia de cuatro factores fundamentales: la ciencia, la técnica y las revoluciones industriales, el ideal de razón ilustrada y las revoluciones políticas y sociales¹.

Los rasgos característicos de esta nueva cultura no son fáciles de sintetizar. Con frecuencia cada uno de ellos parece engendrar su contrario y exigir el contrapeso que establece para ser comprendido correctamente. Aludamos a algunos de ellos. La cultura moderna se caracteriza por la extensión de una forma de pensar basada fundamentalmente en el saber científico y definida por sus propiedades específicas. El hombre moderno aspira a la racionalidad y ésta se define para él por el recurso a la experimentación y la comprobación; por el ideal de objetividad que hace abstracción de los condicionamientos subjetivos y pretende llegar a formulaciones expresables en términos perfectamente claros, inteligibles de la misma manera por todos los sujetos. El pensamiento moderno privilegia el análisis de los datos para descubrir las relaciones constantes entre ellos y rehusa la pretensión poco sobria de establecer grandes síntesis que ofrezcan el sentido del conjunto. De ahí, la especialización y la parcelación progresiva de los saberes dentro incluso de cada una de las ciencias. Influido por el ejercicio del método científico, el pensamiento moderno tiende cada vez más a limitar sus preguntas a aquéllas que surgen de la experimentación y que pueden ser respondidas desde ella. Siguiendo esta tendencia, la forma moderna de pensar desemboca en una perfecta inmanentización del mundo reducido a objeto de la ciencia.

Otro rasgo característico de la mentalidad moderna es la exigencia crítica como expresión de la autonomía del pensamiento y de la acción promulgada por la Ilustración. Las verdades y los valores no se justifican en modo alguno por ser verdades o valores recibidos. El pensamiento moderno desconoce la tutela de la tradición y de cualquier otra autoridad que impida al hombre «servirse de su propia razón sin la dirección de otro», en expresión de Kant. La edad moderna es la edad de las sucesivas liberaciones de cualquier forma de opresión o de represión.

Todas las descripciones de la mentalidad moderna subrayan como una de sus características la concepción dinámica del hombre que ha promovido. La ciencia comenzó constatando el movimiento del planeta y el de las especies en el proceso evolutivo.

1. Datos sobre la situación actual y una descripción sintética de la misma en J. M. Domenach, *El mundo de hoy*, en *La teología en el siglo XX I*, Madrid 1973.

Las filosofías de carácter espiritualista, existencial o materialista destacan la condición activa de la existencia. Pero, sobre todo, el desarrollo de la técnica ha llevado a la conciencia de las masas la convicción de que el poder transformador de la realidad mundana que ésta le proporciona puede llevarle a dominar zonas cada vez más amplias de la realidad e incluso a disponer de medios para la transformación de su estructura física, de su psiquismo y del propio destino bajo la forma de la planificación del futuro. En el mismo sentido han operado las revoluciones sociales y políticas que han puesto en manos del pueblo o de capas cada vez más amplias del mismo el desarrollo de la vida colectiva. Dos consecuencias de esta dinamización de la existencia serán la mística de la praxis y el trabajo —frente al privilegio que la cultura antigua concedía a la teoría y a la contemplación— y el establecimiento de una confianza ilimitada en el progreso.

De todas estas características se sigue como rasgo de la mentalidad surgida de la modernidad una conciencia aguda —al menos teórica— de la dignidad de la persona y de los derechos fundamentales que comporta su reconocimiento efectivo.

En términos ya clásicos podríamos resumir estos rasgos de la mentalidad moderna en la afirmación de que el hombre moderno es el hombre adulto, es decir, emancipado, consciente, dueño de sí mismo y capaz de disponer del mundo y de la historia.

2. *Los resultados de la modernidad*

La aplicación sistemática de la ciencia y la técnica durante la época moderna han tenido como resultado primero un asombroso crecimiento de los recursos en todos los sectores de la vida. Podríamos resumirlo en la constatación frecuente de que en los últimos años el nivel de vida del hombre ha progresado más rápidamente que lo había hecho en todos los milenarios de su historia. El hombre, sometido durante milenarios a las fuerzas naturales, está hoy en disposición de dominarlas casi por completo. La resistencia física, la distancia, el clima, los fenómenos atmosféricos, la enfermedad y tantas calamidades que pesaban sobre él como otros tantos fatalismos van siendo progresivamente desfatalizados gracias a la utilización de los recursos naturales por medio de la técnica. La mortalidad infantil decrece progresivamente, la vida se prolonga, la productividad se multiplica, el esfuerzo físico en el trabajo se reduce. En una palabra, la técnica está permitiendo al hombre establecer una segunda naturaleza cada vez mejor adaptada a sus necesidades.

Este crecimiento cuantitativo tiene efectos inmediatos sobre la calidad de la vida. Cada vez son más numerosos los hombres que tienen acceso a la cultura; el nivel de instrucción es cada día más elevado; los espacios de ocio son cada vez más largos; las posibilidades de comunicación, más fáciles.

No es difícil observar cómo los resultados de este progreso refluyen sobre el hombre que los produce y están dando lugar a una verdadera mutación cultural. En grandes líneas podríamos resumirla como el paso de la cultura clásica a la cultura técnica.

No nos es posible, ni es necesario, ofrecer una descripción de esta cultura en la que estamos sumidos. Señalemos tan sólo cómo de la transformación progresiva de un medio de vida fundamentalmente natural a un medio de vida fundamentalmente técnico se está siguiendo una radical transformación de la red de relaciones en que se concreta la vida del hombre y que esta transformación termina por afectar al modo de ser del hombre mismo.

En la cultura tradicional, por ejemplo, la naturaleza constituía una realidad polifacética: hogar, amenaza, compañía y presencia, albergue, campo inagotable de sorpresa y aventura. Una realidad así requería una respuesta sumamente variada de reacciones y experiencias por parte del hombre. Frente a esta variedad de relaciones, la naturaleza de la civilización técnica se ha reducido a objeto uniforme de experimentaciones cuantificables y a almacén de recursos para la obtención de energía.

Pero tal vez en ningún otro fenómeno aparece tan clara la transformación del medio humano como en la gran ciudad que constituye el *habitat* obligado del hombre de la sociedad industrial, si, como se predice, el ochenta por ciento de la población mundial habitará en grandes ciudades a finales de siglo. Los sociólogos resumen así los rasgos que la caracterizan: los núcleos reducidos de población son sustituidos por las densas aglomeraciones urbanas; frente a la relativa autarquía de la vida en los núcleos rurales, en la ciudad impera una intensa interdependencia de sus habitantes; al trabajo uniforme de la agricultura sucede una enorme diversificación y especialización del trabajo dependiente de la industria y los servicios. Las relaciones primariamente personales con la consiguiente presión colectiva se convierten para el ciudadano en relaciones impersonales determinadas por la función y sujetas a un control social más estricto. Las estructuras estáticas, tradicionalmente recibidas, son sustituidas por otras cuya característica fundamental es la movilidad en todos los terrenos y la permanente exposición al cambio. La rigidez y la estabilidad de la estratificación social dan paso a la movilidad vertical de la sociedad ciudadana. El sentido corporativo

que domina la pertenencia al grupo familiar y tradicional es reemplazado por un individualismo limitado tan sólo en algunos casos por la asociación para la defensa de los propios intereses.²

Es indudable que cambios tan numerosos como los que encierra el hecho de habitar en ciudades no pueden significar para el hombre un simple cambio de escenario. En realidad el nuevo medio técnico en que se desarrolla la vida está transformando el conjunto de la conducta e incluso la base biológica e instintiva, los rasgos caracterológicos y las formas tradicionales de sentir y de pensar del hombre técnico, dando lugar incluso a nuevas formas de patología individual y colectiva³. Aludamos a algunas de estas transformaciones: es un hecho estudiado con frecuencia que los límites tradicionales de las edades de la vida se trasladan en la nueva cultura: la edad de la infancia y la adolescencia decrecen constantemente; el período de fecundidad de la mujer se amplía; los sentidos del niño se ven influenciados desde la primera infancia por la marea de imágenes que le producen los desplazamientos, el cine, la televisión. Todo esto no puede dejar de repercutir en su imaginación y en su respuesta a los estímulos exteriores. De una forma global, se ha podido hablar del paso de una forma «vital» de relación con la realidad a una forma «racionalizada» en la que cada vez más el sujeto y el término concretos de la relación son sustituidos por entidades abstractas como la función, el número, la eficacia. «El hombre parece encaminarse hacia una verdadera amputación de sus facultades instintivas, rituales y sentimentales».⁴

Pero no es nuestra intención entablar aquí un proceso a la cultura técnica sino sólo mostrar hasta qué punto constituye una transformación del medio humano y del hombre mismo. Como un elemento más de su situación espiritual, nos referiremos ahora a la influencia de la civilización técnica sobre la situación religiosa.

3. Civilización técnica y situación religiosa

La importante mutación cultural que acabamos de describir no podía dejar de influir en la vida religiosa. Desde los inicios de la época moderna comienza a incubarse un malentendido entre la

2. Cf. por ejemplo, L. Recasens, *Tratado de sociología*, México 1956, 44-49, citado en J. M. Vázquez, *La urbanización y sus problemas*, en *Christianismo y nueva sociedad*, Salamanca 1973, 39-80.

3. Datos en G. Friedmann, *La puissance et la sagesse*, París 1970, 39 ss. y *Sept études sur l'homme et la technique*, París 1966.

4. J. Fourastié, *Les 40.000 heures*, citado en G. Friedmann, o. c., 42.

cultura y la religión que desembocará en las constataciones más o menos expresas de la muerte de Dios para esa cultura. «Por una razón oscura —constatará Teilhard de Chardin ya al final del proceso— hay algo que no marcha en nuestro tiempo entre el hombre y el Dios que se le presenta». ⁵

El malentendido no era ciertamente inevitable y entre esas razones oscuras a las que se refiere Teilhard no todas han dependido de la pretendida perversión de la modernidad. Al contrario, en ella se han venido afirmando valores humanos como la racionalidad del mundo, la dignidad de la persona y su derecho y deber de participación en la vida social en los que una iglesia más atenta podría haber descubierto, sin esperar a nuestro siglo, valores claramente religiosos e incluso evangélicos.

Pero ciertamente el malentendido se produjo y se ha manifestado en tres fenómenos más importantes: la desacralización y la secularización —como dos caras de un mismo hecho— y la increencia, sea ésta de signo humanista o materialista. Desde Max Weber, que acuñó la expresión, se ha convertido en tópico que la ciencia y la técnica modernas han desencantado la naturaleza. El mundo, inagotablemente hierofánico para el hombre antiguo, al convertirse en objeto de conocimiento experimental y de transformación técnica, ha perdido el halo de misterio que lo mantenía referido a la realidad trascendente y lo convertía en símbolo sagrado. La aplicación del método experimental a zonas cada vez más amplias de la realidad ha extendido al hombre mismo, a su vida, a sus sentimientos, a sus obras, a sus instituciones este poder de desencantamiento y de desacralización. La naturaleza vivida por los antiguos como «vicaría de Dios» (Rahner) ha pasado a ser objeto del saber, del interés y de la utilización del hombre y a no remitir, por tanto, más allá de él mismo.

Es verdad que el fenómeno no es nuevo en la historia de la humanidad. Israel y Grecia constituyen, en nuestro ámbito cultural, precedentes del mismo. También es verdad que la desacralización no es más que un hecho periférico en la vida religiosa, ya que en definitiva se reduce a la eliminación —y en muchos casos sólo a la sustitución— de una mediación religiosa, sin que por ello se elimine o se niegue necesariamente la intención de trascendencia que se expresa en ella. Pero no se puede negar que la desacralización operada por la ciencia y la técnica modernas ha tenido en conjunto un efecto negativo sobre la propia vida religiosa.

5. *Le cœur du problème*, en *L'avenir de l'homme*, Oeuvres V, Paris 1959, 339.

Y es que junto a la desacralización —como el reverso del mismo fenómeno— la cultura moderna ha comportado un largo período de progresiva secularización. Realidades de todo tipo: la naturaleza, el hombre; ámbitos cada vez más amplios de lo humano: pensamiento, política, etc.; instituciones sociales que durante largo tiempo habían sido vividas en relación directa con el mundo de lo sagrado: la institución eclesial, los gestos rituales, la sistematización teológica, han comenzado a ser comprendidas y vividas de manera autónoma, es decir, con referencia a las leyes inmanentes que rigen sus estructuras y su funcionamiento. De nuevo estamos ante un hecho religiosamente neutro y, desde más de un punto de vista, incluso saludable para la fe. Pero la forma en que este hecho se ha desarrollado en concreto, las reacciones de las instituciones religiosas a su establecimiento y la escasa preparación de los creyentes que lo han sufrido le han conferido una influencia globalmente negativa sobre la vida religiosa de la época moderna.

Esta influencia negativa se explica, sobre todo, porque la desacralización y la secularización no se han contentado con declarar autónoma la realidad natural o convertirla en objeto de conocimiento racional, sino que con frecuencia han postulado una desacralización radical del hombre, su secularización absoluta, negándole cualquier posibilidad de referencia a la trascendencia y negando la fuente misma de la sacralidad, que es la presencia en el hombre de la realidad misteriosa.

En interacción recíproca con esta corriente de la cultura moderna, es decir, de la forma de entender y de vivir el hombre su relación con la naturaleza, con la sociedad y la historia, el pensamiento filosófico moderno desembocó, tras un proceso que no entramos a describir, en una conclusión que venía a apoyar y a sancionar las conclusiones prácticas a que iba llegando el desarrollo científico y técnico: sólo el hombre puede ser lo absoluto para el hombre, la razón humana no puede reconocer otro absoluto que ella misma, la libertad humana muere al contacto con cualquier absoluto. El hombre es el único Dios para el hombre. De forma preferentemente práctica o teórica, con una sistematización preferentemente materialista, histórica o humanista, ésta es la conclusión a que ha llegado en definitiva la civilización científico-técnica, tal como de hecho se ha desarrollado en Occidente. Durante muchos años ha prevalecido en nuestra cultura en relación con la validez de lo religioso el grito de Nietzsche: ¡Dios ha muerto!

Los factores que han llevado la sociedad moderna a esta situación son muy complejos. Ha habido, sin duda, una progresiva

pérdida de significado del lenguaje religioso en su conjunto, debido en parte a la relación estrecha que éste había establecido con la situación cultural premoderna. Ha habido también, sin duda, la falta de transparencia de las instituciones o mediaciones sociales de la religión cristiana comprometidas con los sistemas de valores, los ideales y los intereses de las formas sociales que han ido siendo superadas en la época moderna.

Pero la raíz última de la increencia generalizada que de hecho ha engendrado la sociedad técnica e industrial contemporánea está en la tendencia del hombre, progresivamente cultivada por la cultura moderna, a establecer en su razón el criterio último de verdad, a proclamarse dueño de todo, a situarse en el centro de la realidad y a proyectar como ideal de su realización la posesión del universo.

La cultura clásica europea, se ha dicho con razón, está constituida por la pregunta por el hombre, heredada de Grecia, y por la pregunta por Dios, heredada de Israel. Su originalidad consiste en no haber dejado de relacionar estas dos cuestiones. El humanismo técnico en que ha desembocado la época moderna parece suponer un límite a esta situación. En ella la preocupación por el hombre parece haber eclipsado, hasta hacerla desaparecer, la pregunta por Dios⁶. Pero esta situación ¿es definitiva?

4. *La crisis del humanismo técnico: la sociedad postindustrial*

Son muchos los valores aportados a la historia humana por el desarrollo científico y técnico, pero pocos pensadores se sentirían identificados con los propósitos optimistas de los que ven en el progreso científico-técnico una forma moderna de humanismo propia de la sociedad industrial. Pocos pensadores se atrevirían hoy a esperar del progreso científico-técnico y del desarrollo económico la solución de los problemas humanos.

Son muchas las razones que han conducido a esta crisis de confianza en el humanismo técnico. La primera y tal vez la más importante, por afectar a lo que constituía la prueba de su validez y el fundamento de la confianza que en él se ponía, ha sido la constatación del hecho cada día más evidente de que ese asombroso crecimiento está amenazando al hombre que lo ha producido.

Señalemos en primer lugar el hecho de que a pesar de que se presente como progreso para todos, en realidad está sólo al-

6. Cf. J. M. Domenach, *Situation de la culture européenne: La Documentation Catholique* (janvier 1976) 80-83.

canzando a una parte minoritaria de la humanidad. El mundo se encuentra así dividido en dos bloques, uno de los cuales parece basar su crecimiento sobre la dependencia y la explotación del otro. Pero dentro incluso de los países desarrollados existen evidentes desequilibrios entre los diferentes países e incluso entre las diferentes regiones de un mismo país que provocan movimientos migratorios y crean en el seno de los países desarrollados guetos de inmigrantes que reproducen de nuevo la división del mundo en el interior de las naciones industriales. Las diferencias resultan aún más escandalosas por el hecho de que la sociedad industrial desarrollada exhibe una forma de vida en la que se despilfarran bienes de todo tipo, mientras en el bloque de los países subdesarrollados —o en los grupos de personas que dentro de los países industriales han quedado marginados del proceso de desarrollo— faltan para extensas masas de población los bienes indispensables.

Pero, incluso en los países desarrollados, el crecimiento económico comporta evidentes «distorsiones» en su interior, que lo descalifican como modelo de proyecto de humanidad. En general esas distorsiones consisten en que después de haberse asegurado el hombre el dominio sobre la naturaleza, sus obras, los objetos que fabrica, se están volviendo contra él y amenazan con someterlo y lo están ya sometiendo a nueva forma de esclavitud. La utilización de la energía nuclear y la amenaza que comporta a la seguridad del género humano es el ejemplo más llamativo, pero no el único ni tal vez el más importante.

La organización del trabajo y su racionalización estricta ordenada a la mayor producción somete a los obreros, liberados en gran parte del esfuerzo físico, a la deshumanización que supone la mecanización casi completa de esa actividad específicamente humana que es el trabajo. Además, el sistema de producción que amenaza al hombre por la organización del trabajo, le reserva todavía un peligro mayor al hacer de él un insaciable consumidor de bienes para los que, en muchos casos, se ha comenzado por crear en él una necesidad artificial, haciéndole así objeto de una inconsciente manipulación por medio sobre todo de los medios de comunicación y de la obsesionante publicidad.

Aludíamos hace un momento a la nueva forma de relación con la naturaleza que ha instaurado la ciencia. También en este punto los resultados están siendo muy diferentes de lo previsto. La actitud de dominio y de conquista de la naturaleza que ha suscitado la técnica ha desembocado en una permanente agresión de la naturaleza, reducida a reserva de materias primas. La contaminación en todas sus formas y la amenaza de escasez de los

recursos naturales está despertando la conciencia y llamando la atención sobre la irracionalidad del sistema que han conducido a la situación actual.

Los hechos están además demostrando que, incluso en los países llamados democráticos, la organización sumamente complicada y tecnificada de la sociedad y la existencia de grandes intereses económicos ponen en manos de unos pocos las decisiones sobre la orientación del conjunto de la sociedad que incluye no sólo las decisiones relativas a la economía sino también las que se refieren a la educación, la cultura, la planificación de las ciudades, los problemas de la población, y por tanto, los de la planificación familiar y la misma vida.

Ahora bien, y con esto entramos en un nivel más radical de la actual crítica al humanismo de la técnica, la ciencia y la técnica ponen indudablemente en manos del hombre medios cada vez más perfectos de dominio de la realidad, pero no dotan al hombre de criterios que le permitan orientar ese dominio. Más aún, en muchos casos parece cegar en el hombre las capacidades y la sensibilidad misma hacia los problemas relativos a la finalidad y al sentido. De esta forma, nuestra sociedad técnica parece encaminarse inexorablemente hacia una unidimensionalización del hombre, que después de haberse emancipado de anteriores fatalismos, se somete ahora inconscientemente a la nueva fatalidad del desarrollo técnico como objetivo último. La sociedad industrial aparece así como una sociedad alienada, porque, aunque haya conseguido liberar a sus miembros de la miseria, lo ha hecho al precio de seducirlos, manipularlos e integrarlos en un sistema que no tiene en cuenta otras posibilidades que las que programa el grupo dirigente⁷. Cabría señalar como último recurso de una sociedad alienada, el recurso masivo al tener, al aparentar, al disfrutar como sustitutivo de un ser cada vez más vacío, y la perdida de la identidad en el olvido de sí que, si siempre ha sido una tentación para el hombre —recordemos el *oblivionem fugite*, el *noli foras ire* y los textos clásicos de Pascal y de Kierkegaard sobre el divertimiento—, ahora parece haberse convertido en la forma normal de vida de la inmensa mayoría de las personas.⁸

Por eso no es extraño que de todas partes surjan críticas radicales a la forma de sociedad que ha engendrado el humanismo del progreso técnico. Como resumen de ellas recordemos tres bien

7. A. Touraine, *La société post-industrielle*, Paris 1969.

8. Cf. sobre estos aspectos de la situación actual, E. Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, México 1956 y su obra más reciente, *Haben oder Sein*, Stuttgart 1977.

conocidas: «Nuestro mundo, resumiría Ricoeur, es cada vez más racional y más sin sentido; cuanto más se rationaliza más absurdo se hace»⁹. Desde un horizonte diferente Marcuse escribe: «La sociedad del capitalismo tardío es la más rica y, técnicamente, la más avanzada de la historia. Esta sociedad ofrece, o debería ofrecer, las posibilidades mayores y más realistas para una existencia humana pacificada y liberada. Y, al mismo tiempo, es la sociedad que opprime de la manera más eficiente estas posibilidades de pacificación y liberación. Esta opresión domina en el conjunto de la sociedad y sólo una transformación radical de la estructura de esta sociedad podrá abolirla»¹⁰. La última obra de R. Garaudy constituye un tercer ejemplo:

El crecimiento es el dios oculto de nuestras sociedades. Y se trata, además, de un dios cruel: exige sacrificios humanos. Hoy pesa sobre nosotros la más grave angustia que haya pesado jamás sobre los hombres en el curso de su historia: la supervivencia del planeta y de quienes lo habitan... Sufrimos por vivir en un mundo sin finalidad... Lo que se llama política de crecimiento es una política que carece de otro objetivo que el de permitir que la máquina siga funcionando. Aunque se trata de una máquina inútil, dañina, mortal incluso. Un solo credo inconfesado: todo lo que sea técnicamente posible es necesario y deseable: fabricar bombas atómicas, ir a la luna, destruir el futuro con los residuos radioactivos... ¿Crecimiento para qué? ¿para quién? Para beneficio de unos pocos a costa de la manipulación y el condicionamiento de todos.¹¹

Ante una situación como ésta no es extraño que se busquen alternativas. Las dos más importantes son la revolución social de inspiración marxista y los movimientos contraculturales.

5. Al humanismo por la revolución social

Los primeros pasos de la revolución industrial con sus enormes costos humanos pagados por las clases trabajadoras provocaron las revoluciones sociales protagonizadas especialmente por el marxismo. Nadie puede dudar de las aportaciones reales a una mejora de las condiciones de vida de los trabajadores que ha operado el marxismo tanto en los países en que se ha establecido como en los países del bloque capitalista, gracias sobre todo a las correcciones que sus críticas han impuesto al liberalismo individualista de las primeras épocas del capitalismo. Independientemente de la transformación de las estructuras económicas de la

9. Citado en H. de Lubac, *L'église dans la crise actuelle*, Paris 1962, 14.

10. H. Marcuse, *A la búsqueda del sentido*, Salamanca 1976, 31.

11. *Una nueva civilización*, Madrid 1977, 151.

sociedad, la presencia del marxismo ha aportado una transformación considerable de la misma cultura. Del presupuesto individualista del capitalismo ha hecho pasar a una consideración preponderante de la condición social del hombre y de su inserción concreta en unas estructuras de producción y, consiguientemente, a una acentuación, en algunos casos exclusivista, de la dimensión política de todas las actividades humanas. El proyecto de Marx de crear un orden humano nuevo del que desaparezcan radicalmente las alienaciones de todo tipo gracias a la superación de esa alienación fundamental que es la explotación del hombre por el hombre explica que el marxismo haya sido considerado desde el siglo pasado como alternativa al humanismo basado en el desarrollo que imperaba en los países capitalistas. La nueva conciencia crítica de este sistema desarrollada en el interior del mismo a la vista de las contradicciones evidentes que engendraba ha movido en los últimos años a amplios sectores de la juventud occidental a promover el recurso a una nueva forma de marxismo revolucionario como única salida a la crisis de la cultura occidental.

Pero en conjunto —y reconocidas las muchas aportaciones decisivas del marxismo a la teoría y a la práctica sociales— no parece que pueda presentarse como alternativa válida que permita salir a la humanidad de la crisis que atraviesa. Tanto los fundamentos teóricos del sistema marxista en lo que se refiere a la concepción del hombre y a la visión global de la realidad como las realizaciones históricas que el marxismo ha promovido y la evolución de las sociedades en las que está establecido indican que tal vez pueda corregir algunos de los desequilibrios y enderezar algunos de los desajustes del desarrollo tal como se produce en los países capitalistas pero que es incapaz de cumplir la promesa de instaurar una sociedad nueva en la que reine la libertad y el hombre se encuentre plenamente reconciliado. En realidad la evolución de las sociedades comunistas parece orientarse cada vez más —con sus métodos propios, no exentos de peligros para la realización de la libertad— a procurar a sus miembros un nivel de vida cada vez más alto por la obtención de una cantidad cada vez mayor de bienes de consumo. Por caminos diferentes, las sociedades marxistas parecen encaminarse a la realización de un humanismo no muy diferente del que prevalece en los países capitalistas de occidente.

La constatación de este nuevo fracaso lleva a algunos de nuestros contemporáneos a una actitud muy próxima a la desesperación. Otros han preferido el camino de la automarginación que se suele denominar contracultura.

6. La crítica de la cultura técnica por los movimientos contraculturales

El control de la sociedad industrial sobre sus miembros y la pesada dependencia a que los tiene sujetos, la carencia que comporta de posibilidades para las más altas capacidades humanas, la tensión y la oposición entre las distintas generaciones y entre los diferentes grupos sociales que la forman ha llevado a numerosos jóvenes desde finales de los años sesenta a buscar una alternativa al «totalitarismo tecnocrático» que subvierta totalmente el orden establecido desde sus cimientos comenzando por la misma «visión científica del mundo, con todo su apego a un modo de conciencia egocéntrica y cerebral»¹². El medio para ello será la automarginación de la sociedad que engendra ese orden y el establecimiento de formas «sectarizadas» de vida y de convivencia en las que se concede la primacía a la liberación de todas las opresiones sociales, la superación de los convencionalismos ambientales, el cultivo de las posibilidades de imaginación, espontaneidad y disfrute que la sociedad tecnocrática había reprimido. El movimiento ciertamente minoritario y fruto —al menos en sus representantes típicos— de las sociedades más desarrolladas, ha despertado en otros pueblos movimientos de nostalgias por formas de vida más cercanas a la naturaleza; de creación de grupos reducidos en los que sea posible la relación personal directa sin el sometimiento a las convenciones éticas o institucionales vigentes en la gran sociedad; de cultivo de formas de expresión total que rediman al hombre técnico de su incapacidad de comunicarse, de atención a las formas culturales en las que se ha expresado el hombre de épocas anteriores a la invasión de la técnica. En este sentido amplio entendemos el término de contracultura.

Para alguno de sus apologistas la contracultura exige desesperadamente la atención de la sociedad, puesto que en ningún otro sitio, dicen ellos, «puede encontrarse, fuera de esa juventud disidente y de sus herederos de las próximas generaciones, un profundo sentimiento de renovación y un descontento radical susceptibles de transformar esta desorientada civilización nuestra en algo que un ser humano pueda identificar como su hogar. Esos jóvenes son —continúa el autor de *El nacimiento de una contracultura*— la materia en donde se está formando una alternativa futura que todavía (1968) es demasiado frágil».¹³.

12. Th Roszak *El nacimiento de una contracultura*, Barcelona 1970.

13. *Ibid.*, 11.

Tal alternativa ha demostrado no poder superar su inicial fragilidad. Su fracaso no se ha debido tan sólo al vestido «extravagante y abigarrado» que ha paseado por todo el mundo: psicología profunda, restos nostálgicos de la ideología de izquierdas, religiones orientales, etc. Está determinado por razones más profundas. No basta la decepción como punto de partida para la construcción de un nuevo proyecto válido de hombre. Se necesita fe en unos valores que lo sustenten. Lo decisivo, como anota el mismo panegirista de la contra-cultura, no son los medios racionales o emocionales por los que se establece ese sistema o ese centro de valores, esa visión global de la realidad de la que «manan las creaciones» del hombre¹⁴. Ahora bien, bajo su apariencia contestataria —y a pesar de la insistencia en los mejores de sus grupos en la realización personal y en la construcción de nuevos modelos de vida comunitaria—¹⁵ la contracultura vive de los mismos temas que la cultura de masas de la que nace y los valores que se esconden bajo la liberación de todas las represiones, bajo la «revolución de los instintos», bajo la superación de los convencionalismos no van mucho más allá del individualismo, el hedonismo y la curiosidad insaciable de la civilización tecnificada.

De ahí que tampoco la contracultura haya producido nada perdurable y no haya resultado alternativa al humanismo técnico de la sociedad industrial.

7. *El «humanismo» de la sociedad postindustrial y sus repercusiones sobre la vida religiosa*

Si la actitud de dominio, utilización y conquista de todo lo que comporta la cultura científico-técnica trajo consigo la desacralización, la secularización y un humanismo absoluto de estilo prometeico, la crisis interna en que está desembocando este sistema no podía dejar de producir un profundo «malestar en la cultura» contemporánea. El arte lo presintió mucho antes de que el pensamiento pudiera formularlo. Desde principio de siglo, pintores y escultores habían emprendido una verdadera liquidación estética de la representación tradicional del hombre. Los personajes de Kafka daban ya testimonio del aplastamiento del hombre por un sistema impersonalmente absurdo. La nueva novela y el teatro del absurdo consumarán hacia 1950 esa liquidación. «Yo no existo, el hecho es notorio», dirá el personaje de

14. *Ibid.*, 87-97.

15. *Ibid.*, 218-220.

Beckett¹⁶. El pensamiento, ya preparado por la aplicación de sistemas científicas a la interpretación de lo humano, formulará en las diferentes corrientes del estructuralismo esa toma de conciencia. El sentido se agota en las referencias y las relaciones que los diferentes elementos del sistema —cultural o lingüístico— mantienen entre sí. Así, pues, cualquier afirmación relativa a una realidad —como el hombre de los diferentes humanismos— que trascienda esos sistemas de significaciones, está desprovisto de función significativa y real. Para asegurar la objetividad del sistema, el estructuralismo comenzará por exigir que se supere la vivencia. Pero pronto «esta precaución elemental epistemológica se convierte en principio metafísico del sistema» y hará de él un pensamiento construido al margen de todo sujeto individual o colectivo, que termina por negar «la posibilidad misma de un sujeto capaz de expresión y de acción autónomas»¹⁷. Tras la muerte de Dios, anunciada por el pensamiento de la cultura moderna, este pensamiento, sacando las últimas consecuencias de la situación cultural, proclama expresamente la muerte del hombre. Como se sabe, en esa proclamación coinciden pensadores de tradición marxista como L. Althusser, de ascendencia psicoanalista como M. Foucault o de formación sociológica como C. Lévi-Strauss. En realidad, a las mismas consecuencias llegan otros desde una teoría general de la ciencia como J. Monod. Tal convergencia de pensamientos diferentes con un tema ya explotado por el arte se explica si se consideran sus conclusiones como la formulación teórica de una convicción vivida pre-reflexivamente por la cultura científico-técnica y su crisis interna. Se observa así que la muerte del hombre no es una afirmación filosófica chocante. Es una triste posibilidad que la progresiva desmoralización de la existencia carente de todo punto de referencia y de todo apoyo valorativo, la injusta organización de la sociedad, el desprecio absoluto de la vida, la trivialización de lo más seriamente humano, la generalización de la violencia, la irracionalidad de la organización social están haciendo cada día más real.

Naturalmente la muerte del hombre no carece de significación religiosa. Por el contrario, supone la radicalización extrema de la negación contenida en la muerte de Dios. Hasta ahora el ateísmo expresaba una especie de rivalidad entre Dios y el hombre y afirmaba del segundo lo que negaba al primero. Ahora apa-

16. Citado en J. M. Domenach, *o. c.*, 81; otro testimonio en H. de Lubac, *o. c.*, 11-12.

17. J. M. Domenach, *Le système et la personne*: *Esprit* (mai 1967) 772-773; cf. en el mismo número los artículos de M. Dufrenne y P. Ricoeur dedicados también al estructuralismo.

rece un ateísmo radical que no se ocupa de Dios, pero que al negar valor al hombre, al eliminar la pregunta por su sentido, sustrae el suelo mismo en que podría apoyarse la pregunta por Dios. Por eso asistimos en nuestros días a una nueva forma de incredencia que, sin insistir en la negación de Dios, se instala en una postura perfectamente agnóstica, radicalmente indiferente para la que la cuestión de Dios carece sencillamente de relevancia porque la misma palabra «Dios» se ha tornado insignificante.

Si, como decíamos antes, la cultura europea ha vivido de la doble pregunta por Dios y por el hombre, es indudable que en nuestro tiempo esta cultura ha llegado a una crisis sin precedentes. «Algo —como había escrito Domenach— se está muriendo en Europa que no volverá a reanimarse» y la religión cristiana no puede asistir indiferente a este drama.

Pero tal vez no sea justo dramatizar en exceso. La situación actual puede muy bien interpretarse más que como un fracaso sin remedio, como una encrucijada que puede desembocar en resultados muy valiosos. Observemos en primer lugar que los tres momentos a que acabamos de referirnos constituyen un punto de evolución que ya no se puede ignorar y del que no cabe marcha atrás. Los descubrimientos técnicos, las conquistas y la trayectoria de las revoluciones sociales y el contrapeso de ambas que supone la contracultura son adquisiciones del hombre con las que tiene que contar la historia y sobre las que tiene que construir.

Además, no sería justo ver en la situación actual la consumación de esa ruptura entre mentalidad moderna y cristianismo que ha venido fraguándose a lo largo de toda la época moderna. Muy al contrario, por primera vez en esta historia moderna, el cristianismo católico ha expresado en el concilio Vaticano II la necesidad de reconocer los valores de la modernidad descubriendo en ellos signos de la presencia del Espíritu en medio de la historia de los hombres; y en estos momentos en los que la evolución de la humanidad por haber extrapolado sus logros se proclama antihumanista y corre el riesgo de hacerse antihumana, los cristianos, ayudados por la evolución de la humanidad y los valores que va instaurando, asumen de forma cada vez más decidida junto a la defensa de la trascendencia la defensa del valor y de la libertad del hombre que tiene en ella su mejor fundamento. Lo que hace un momento denominábamos un drama se convierte así en ocasión de posibilidades hasta ahora inéditas de colaboración de los cristianos en la cultura de nuestro tiempo¹⁸. Bastaría para que estas posibilidades se hicieran realidad que los

18. Cf. Domenech, *Situation de la culture européenne*, 82-83.

cristianos, conscientes de la necesidad de salvar al hombre de sus propios logros, aportasen a nuestro tiempo el poder revolucionario que sobre la cultura puede ejercer la concepción cristiana del hombre, de la comunidad humana y de la historia.

8. *Las peculiaridades de la situación española*

Gracias a los excelentes estudios sobre la presencia y la evolución de la iglesia en los últimos años de la historia española nos es relativamente fácil destacar algunos aspectos esenciales de nuestra situación espiritual y religiosa y de sus antecedentes inmediatos.¹⁹

El punto de partida es la calamidad de la guerra civil con sus incalculables consecuencias sobre la vida social y política, pero también espiritual de los españoles. De ella, en efecto, salió una sociedad traumatizada, empobrecida de recursos culturales, fanatizada en algunos sectores, atemorizada en otros y, sobre todo, tan profundamente dividida que las cicatrices que produjo no puede curarlas sólo el paso del tiempo sin una voluntad expresa de reconciliación de todos los que la sufrimos.

Este punto de partida y las circunstancias interiores impusieron un primer momento de autarquía alimentada imaginariamente por el recuerdo de pasados gloriosos y la ilusión de una conversión del mundo exterior —que se identificaba en gran parte con las ideas de la modernidad— a los ideales de la España victoriosa de la guerra civil.

Pero a partir de los años cincuenta se inicia en España el proceso de cambio económico y pronto se dejan sentir sus consecuencias sociales: paso de la agricultura a la industria, emigración, urbanización creciente y el consiguiente cambio de mentalidad entre los españoles²⁰. El proceso en lo cultural es tan rápido que uno de los autores del citado estudio conjunto, tras afirmar que en los años cincuenta se produce «una propagación acelerada de la mentalidad moderna», afirma del período más reciente, del sesenta y dos a nuestros días, «en lo cultural el cambio es profundo: España pertenece ya al mundo occidental».²¹

19. Nos referimos sobre todo a A. Alvarez Bolado, *El experimento del nacional catolicismo*, Madrid 1976 y a la reciente obra colectiva, *Iglesia y sociedad en España, 1939-1945*, Madrid 1977, con las referencias que esta última aduce. Cf. además, la obra colectiva, *Cambio social y religión en España*, Barcelona 1975.

20. Referencias en *Iglesia y sociedad en España*, 41-66.

21. *Ibid.*, 174.

El cambio religioso, paralelo, y en alguna medida anterior a estos hechos²², no es menos profundo. A las influencias de la situación y de la nueva cultura española se sumaron como factor decisivo las transformaciones en la conciencia de la iglesia universal y el acontecimiento del Vaticano II. Este cambio afectó profundamente a la iglesia en su conciencia, su acción pastoral, la comprensión del lugar de sus miembros, etc. Por haberse introducido este cambio en buena medida al margen de la jerarquía, se explica que afectase menos a su forma de presencia oficial, aun cuando también ésta evolucionase sobre todo a partir de la Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes de 1971.²³

Pero un proceso tan rápido, sobre todo en lo cultural, no podía dejar de presentar ambigüedades. Las más importantes son probablemente la imperfecta asimilación de esos cambios por los mismos que se sienten más inmersos en él y la inevitablemente tensa convivencia —el cambio se ha operado en el espacio de apenas una generación— de mentalidades radicalmente diferentes en la sociedad española, por la mayor o menor permeabilidad al nuevo tipo de cultura. Este segundo aspecto aparece con claridad en las especiales dificultades que la juventud española nacida en esos años del despegue económico, experimenta frente a la religión y la liturgia oficiales y la imposibilidad en que se encuentran sus formadores de presentarles formas en las que esa juventud se reconozca²⁴. La asimilación imperfecta de la nueva mentalidad aparece claramente en la insuficiente fundamentación de las nuevas ideas en muchos de los que las sustentan y en la frecuente incoherencia entre las tomas de postura en los diferentes campos. Los analistas de la situación española en los últimos años no han dejado de subrayar este hecho. Aranguren dirá, por ejemplo, que en España no se ha llegado a una economía de consumo por falta de infraestructura tecnológica y cultural, pero que se ha establecido, sin embargo, una «sociedad de consumo». En estas circunstancias la transformación cultural, a pesar de todo innegable, por la rapidez de su extensión adolece de notable superficialidad y esto concede al «mito del consumo», es decir, a lo peor de la cultura técnica industrial, «una fuerza de deslumbramiento y atracción mucho mayor aún que en los países desarrollados que paulatinamente se han ido habituando a él». De ahí que en España se haya acentuado la secuela de «desmo-

22. Cf. F. Urbina, *o. c.*, 50 ss.

23. Cf. R. Belda, *o. c.*, 358.

24. Cf. el informe *Juventud* de la Comisión episcopal de pastoral, 1975, 152-168.

ralización» —«el mayor de los males que afligen a la España de la posguerra»— que, como veíamos, amenazaba al desarrollo, no controlado por la finalidad, de la cultura técnica.²⁵

Señalemos un nuevo aspecto original del proceso de cambio en la España de la posguerra. La secularización, consecuencia inevitable del pensamiento científico-técnico ha irrumpido en la sociedad española con la misma rapidez, y con el mismo peligro de superficialidad, que la nueva mentalidad que ese pensamiento comporta.

Es un hecho que la masa de los españoles ha entrado en los últimos años en una forma secularizada de vivir, y no sólo los habitantes de las grandes ciudades sino también, en virtud de la influencia de los medios de comunicación social y del proceso de mecanización, los medios rurales. En el espacio de una generación se ha pasado del «si Dios quiere» generalizado y con frecuencia resignado, a la fe en toda clase de recursos técnicos en la agricultura y en la sanidad, y del «Dios mediante», a la esperanza en la seguridad y la previsión social en todos los terrenos de la vida pública y privada. Un cambio tan precipitado no podía dejar de ser ambiguo y peligroso. También aquí se podía hablar de una aceptación de las consecuencias que se ha ahorrado el largo camino que ha llevado a ellas. Por eso en nuestro país más que en otros existe el grave peligro de una utilización de los instrumentos de la cultura secular con una mentalidad religiosa o, mejor, sacrificial en sus capas más profundas. Estas circunstancias pueden conducir el proceso de la secularización a una situación que parece haberse quedado preferentemente con sus elementos negativos desde el punto de vista religioso. ¿No es verdad que nuestros emigrantes a las grandes ciudades o al extranjero, que esos campesinos que en unos pocos años han pasado del arado romano al tractor, de alumbrarse con candil al consumo de la televisión, están más expuestos que nadie a transferir sobre esos bienes, que en tan poco tiempo los han liberado de viejas servidumbres, su fe y su esperanza y a convertirlos en sus pequeños dioses domésticos? ¿No explicará esto en parte el «vacío espiritual», el «vacío moral» de la masa de la población española? Por eso no se puede decir que el proceso de secularización haya terminado en España; tal vez sea más justo afirmar que no ha hecho más que comenzar, aunque —y esto lo hace particularmente peligroso— ha comenzado por su final.

25. J. L. López Aranguren, *La sociedad española, en Talante, juventud y moral*, Madrid 1975, 273 ss.

Existe un nuevo fenómeno que ha influido tal vez más decisivamente que los anteriores sobre la peculiaridad de la situación espiritual española. El proceso de modernización de la sociedad ha tenido lugar en un régimen político anacrónico que pretendía seleccionar los factores de la modernidad que introducía en la sociedad española²⁶ creando en ella una modernidad puramente técnica y económica. Tal selección se ha manifestado imposible. No sin ironía se ha podido decir del régimen que «su mayor acierto ha consistido paradójicamente en crear las condiciones sociales que exigen su superación»²⁷. Pero de ese anacronismo ha participado oficialmente la iglesia española al mantenerse en régimen de estado confesional.

A partir de los años cincuenta algunos cristianos entraron, desde principios evangélicos y desde la nueva conciencia de la iglesia expresada después en el Vaticano II, en conflicto más o menos consciente con la situación y comenzaron a participar más o menos activamente en la oposición al régimen y en la promoción de las reformas sociales y políticas que la nueva sociedad española exigía. Esto ha originado el hecho nuevo de que por primera vez en la historia contemporánea de España la iglesia no se encuentre alineada con «una de las dos Españas» y en oposición a la otra²⁸. Pero es notorio que la iglesia oficial ha apoyado estos movimientos con excesivo retraso y con excesiva cautela y tibieza. De ahí que los cristianos militantes en esa oposición hayan corrido el peligro de identificarse a sí mismos como tales cristianos más por su militancia sociopolítica concreta y por su oposición a la iglesia jerárquica que por su condición de creyentes. Frente al cristianismo exclusivamente espiritualista e individualista que reprochan a la iglesia oficial, ellos han corrido el riesgo de encarnar un cristianismo que se define más por el tipo de opción socio-política que por la opción de fe o, mejor, que tiende a reducir ésta a una forma concreta de acción política. El resultado —ciertamente importante de cara a la realización de la liturgia— de este último aspecto de la situación española es una iglesia interiormente dividida, cuyos principios mismos de unidad: fe, sacramentos, comunidad, se ven atravesados por las causas de división en la sociedad que parecían llamados a reconciliar.

Todos estos rasgos de la situación española nos hacen afirmar su peculiaridad en el conjunto de los países que integran la llamada civilización occidental. Pero nos permiten al mismo tiempo

26. Cf. F. Urbina, *o. c.*, 117-118.

27. R. Belda, *o. c.*, 362.

28. F. Urbina, *o. c.*, 75-76.

prever que en el futuro de este cambio, que en España está lejos de haber terminado, la influencia del factor de la civilización científico-técnica que hemos descrito antes será ciertamente decisiva. A él se van a referir especialmente las cuestiones y sugerencias que como conclusiones proponemos a la consideración de los liturgistas.

9. *Algunas sugerencias y cuestiones a la liturgia desde la situación contemporánea*

Desde el punto de vista de la situación espiritual contemporánea, la liturgia se encuentra enfrentada en nuestros días con tres grandes bloques de problemas. El primero lo constituyen los múltiples problemas relativos al lenguaje. Por necesidad, el lenguaje de la liturgia es un lenguaje simbólico. Sólo en esta forma de lenguaje puede hacerse presente para el hombre la realidad trascendente. Sólo en ella puede el hombre expresar el reconocimiento desde su centro personal de esa presencia invisible. Por eso todos los componentes de la acción litúrgica: acciones, gestos, palabras deben participar de la misma condición del símbolo.

Ahora bien, es indudable que este lenguaje se ha hecho en nuestra cultura particularmente difícil. No porque el hombre técnico haya perdido radicalmente su dimensión simbólica; pero sí, tal vez, porque esté en trance de olvidarla. El hombre no puede dejar de significar sin dejar de ser hombre. Pero sus significaciones pueden responder a distintos niveles de profundidad. La cultura técnica es la cultura de las señales. Es decir, de los signos que expresan de manera esquemática, universal y simplificada otra realidad del mismo orden, aunque tal vez de más difícil acceso. Así, las señales luminosas que sirven de indicadores del funcionamiento de nuestros aparatos. La cultura técnica es también la cultura de la imagen. Dondequiera que ella avanza retrocede la palabra oral o escrita y cede su lugar a la señal y a la imagen. El hombre científico-técnico no utiliza símbolos porque la racionalidad que utiliza no necesita más que signos. Se refiere siempre a lo fenoménico, se mueve en el orden unívoco de lo inmanente y el símbolo comienza donde una realidad trascendente se hace presente en la realidad del mundo.

A esta dificultad fundamental viene a añadirse otra de no menor importancia. Entre la realidad cósmica, la social y la religiosa ha existido en otras épocas un sistema de «vasos comunicantes». La liturgia era un lugar más de este encuentro de la realidad total. Esa comunicación, o, mejor, el ejercicio de esa comunicación se ha roto con la práctica reducción de la realidad

a objeto. Por eso incluso el hombre que mantiene despierta su apertura a la trascendencia puede encontrar dificultades para leer su referencia en la realidad natural y para compartirla comunitariamente²⁹. Dentro del mismo capítulo deberíamos situar la dificultad que el hombre técnico fundamentalmente pragmático encuentra para comunicar con un lenguaje que tiene mucho que ver con el juego, que está más allá de lo útil, y que comunica al hombre con el mundo de lo gratuito.

El segundo bloque de problemas dice relación con el carácter comunitario de la celebración litúrgica. Distinguiremos en él dos aspectos que dan lugar a problemas diferentes en la práctica. La cultura científico-técnica desemboca en la ciudad. En ella tenemos la realización paradigmática de la organización de la convivencia que produce. La hemos resumido como un fenómeno de masificación generalizada. Un sociólogo ha definido en una expresión atinada esa masificación que produce la gran ciudad al describirla como «la muchedumbre solitaria»³⁰. Cantidades ingentes de individuos a los que unen tan sólo lazos funcionales. ¿Cómo conseguir en estas condiciones el *una voce*, expresión de la unanimidad de aquéllos a los que reúne una misma presencia, una misma memoria, una misma esperanza, una misma palabra? ¿Cabe en las reuniones litúrgicas de nuestras grandes ciudades otra cosa que reunir funcionalmente al mayor número de individuos para que cada uno «tome lo suyo»?

Pero, además, esta masa de individuos se encuentra dividida por las tensiones y las oposiciones que crean la competitividad, el aislamiento y la incomunicación y, sobre todo, los diferentes intereses. ¿Será posible realizar, más acá de la escatología, como lo pretende la celebración litúrgica, la reunión de grupos tan distantes y tan opuestos? Porque, aun en el caso de que cada grupo celebre su reunión, para que ésta fuese litúrgica debería integrar de alguna manera en la misma acción y en la misma plegaria a los miembros de los grupos incluso hostiles. Parece, pues, que, en las circunstancias de nuestras grandes ciudades sobre todo, no es posible realizar algunas de las condiciones mínimas para que pueda realizarse una celebración litúrgica.

Aludamos a otro problema, marginal tal vez, pero no desprovisto de importancia. Toda celebración tiene algo de memoria. Escatológica, vuelta al futuro, subversiva si se quiere, pero memoria al cabo. Como tal vive necesariamente de la tradición.

29 Cf. M. Carrouges, *La liturgia en la coyuntura de Ionesco*, en *La liturgia después del Vaticano II*, Madrid 1969, 205.

30. D. Riesman, *Die einsame Masse*, Hamburg 1963.

Ahora bien, las generaciones, sobre todo jóvenes, de hombres técnicos, parecen querer comenzar el mundo desde cero. Las condiciones sociales de la transmisión comunitaria están desapareciendo tanto en la familia como en la sociedad y con ellas el fundamento de la conexión con la tradición recibida. Si antes bastaba que un valor perteneciese al acervo cultural o espiritual de una comunidad para que todos sus miembros lo aceptasen, hoy parece más bien que este hecho supone un prejuicio desfavorable para su aceptación. Pero ¿es posible una liturgia no creativa, sino permanentemente inventora, obsesionada por corresponder a los gustos, a las modas y a las curiosidades de cada momento?

Así, pues, podemos concluir que la planificación y la realización de la liturgia se enfrenta en la actualidad con dificultades notables.

La reforma litúrgica sancionada por el Vaticano II ha intentado enfrentarse con ellas. ¿Ha conseguido su propósito? ¿Ha abierto al menos cauces que permitan esperar conseguirlo? Las respuestas de la experiencia y la de los propios liturgistas no parecen excesivamente optimistas. Los reproches vienen de dos frentes. Algunos la acusan de haber seleccionado elementos como la sencillez, la claridad catequética, la pureza histórico-árqueologica que subraya una peligrosa tendencia al racionalismo. Esta acusación encuentra eco y apoyo en los movimientos contraculturales, los revivalismos religiosos y algunas corrientes tradicionalistas y conservadoras.³¹

Otros reprochan más bien a la reforma litúrgica haber operado un cambio superficial de lenguaje y una simplificación de formas sin haber emprendido la revolución de sus estructuras, de su organización, de su simbólica exigida por el cambio social y cultural que vivimos.

Por eso no es extraño que junto a la reforma oficial hayan pululado en su aplicación concreta infinidad de experiencias que podríamos calificar sin exageración como una reforma paralela. Simplificando mucho podríamos agrupar esta exuberante profusión de nuevas liturgias en tres grupos: el de los que —por las razones que fueren— no encuentran otra solución que la vuelta a las formas idealizadas de una tradición más o menos reñota: latín, gregoriano, misa de san Pío V, etc.; el de los que, huendo del desierto de la técnica, han descubierto la riqueza del símbolo, el valor de lo religioso y el calor de la pequeña comu-

31. Cf. L. Maldonado, *Viejos ritos, nuevos ritos. Entre la nostalgia y la frustración. Un análisis psicológico de la crisis de la reforma litúrgica y de su impugnación*: Phase 17 (1977) 11-31.

nidad y necesitan recrear una liturgia «sectaria», entusiasta, dando un papel importante a la expresión corporal, a la comunicación interpersonal en un clima altamente festivo y cargado de densidad simbólica; y, por último, el de los que, comprometidos en una lucha socio-política de transformación de las estructuras, muy sensibilizados a la injusticia y opresión socio-económica de los sectores oprimidos de la humanidad, buscan en la liturgia una celebración de esa lucha y un medio de sensibilización, de «concientización» y de afianzamiento en ella.

Aunque cada uno de estos movimientos opere un saludable contrapeso a lo que de excesivo tienen los otros y aun cuando los tres grupos de la reforma paralela estén señalando carencias evidentes de la reforma oficial, la mayor parte de los que sin especiales responsabilidades ni cualificaciones nos vemos en la necesidad de presidir celebraciones litúrgicas o de participar en ellas tenemos la impresión de que algo bastante fundamental está fallando en el conjunto de la reforma litúrgica.

Personalmente me atrevería a ofrecer a la consideración de los liturgistas algunos puntos que van más allá de esas reformas de la organización y la estructura de la celebración litúrgica.³²

En la liturgia se refleja y se condensa la suerte de la iglesia. Por eso la reforma litúrgica sólo conseguirá sus objetivos insertada en una reforma global de la iglesia que haya redescubierto y reconstruido la forma de presencia en el mundo que conviene a la presente situación. Esta presencia se ve amenazada por un doble peligro: el de la disolución en la nueva cultura y el de la creación de un ghetto o una secta que abandone el mundo moderno a sus propios recursos.

Primero, la disolución. Nunca ha sido este peligro tan grande. En efecto, en otros tiempos la cultura era en gran medida una creación de la fe. Después, la cultura necesitó afirmarse contra la fe y la diferencia entre ambas, por tanto, era evidente. Hoy no es así. Vivimos en un medio cultural ecléctico capaz de integrar las cosmovisiones más contradictorias. Nuestro tipo de cultura «no se opone en modo alguno al cristianismo, sino que lo incorpora, y adiciona la simbología y la expresión cristiana al

32. Esto no significa, por supuesto, que la reforma litúrgica no deba preocuparse de los aspectos estructurales e institucionales. Sin una atención lúcida a los aspectos de la nueva mentalidad, la nueva cultura, la nueva organización de la sociedad, las nuevas circunstancias políticas, la reforma, por muy bien orientada que estuviera en sus principios religiosos y teológicos resultaría ineficaz e irrealizable. Pero la experiencia demuestra que esa atención a las circunstancias no basta.

conglomerado de las distintas culturas. En vez de excluir a Cristo, nuestra cultura le concede un lugar en su panteón, del mismo modo que nuestra sociedad concede un lugar a la religión. Tradicionalmente la solicitud primaria del catolicismo era bautizar, pero ahora, en esta cultura, ya no encuentra paganos ni bárbaros sino que, más bien, él mismo recibirá el bautismo del bienestar y de la afable tolerancia»³³. El peligro de contaminación es evidente. No es difícil observar un verdadero contagio en las actitudes y un mimetismo generalizado que llega a expresarse incluso en el lenguaje. Una muestra clara de ello es la creciente «socialización» de la iglesia. La liturgia no está inmunizada contra este peligro. Con cuánta frecuencia se celebra en reuniones cristianas la vida humana con sus riesgos y sus esperanzas o se canta con entusiasmo una experiencia de comunicación profunda entre las personas, o se lamenta en común la decepción que provoca la inhumana vida de la ciudad y se comparte la nostalgia de situaciones más reconfortantes. La fe en estos casos se reduce a un clima simbólico, a una vaga referencia a Jesús como modelo, a la anónima apertura a una siempre inalcanzable trascendencia. Pero este peligro evidente no puede llevarnos a la tentación, de signo contrario, pero no menos peligrosa, de cerrar los ojos y los oídos a la situación de nuestro mundo e intentar crear una iglesia puramente espiritual y mística que se realizaría al margen de nuestra situación histórica. Ni —lo que sería todavía peor— a un proyecto de iglesia que olvidando su ser-para-el mundo, su condición de «señal levantada ante las naciones» se redujese a ejercer frente a él una misión de juicio y de condenación permanentes que no son las suyas. En esa dirección caminaría una liturgia que ignorase las dificultades de comprensión con que se enfrenta en nuestra cultura o que las desafiarase encerrándose en formas enteramente opacas.

La historia —como recordaba hace unos años el cardenal Lercaro a los liturgistas— muestra lo trágico que puede resultar para la iglesia asistir impasible e inmóvil a la transformación de la cultura. Pero muestra, además, que no basta con correr detrás de las transformaciones culturales para acomodarse concordistamente a ellas. Uno de los rasgos más valiosos de la nueva conciencia de la iglesia expresada en el Vaticano II es el convencimiento de que «camina con toda la humanidad y comparte la suerte terrena del mundo»³⁴ aun cuando no se reduzca a ella. Por eso su presencia debe comportar al mismo tiempo la acepta-

33. J. M. Domenach, *El mundo de hoy*, 50-51.

34. Constitución *Gaudium et spes*, n. 40.

ción y promoción de los valores que el proceso de la humanidad va instaurando y la crítica permanente de las distorsiones a que ese proceso puede verse sometido. La misión de la iglesia tiene una tercera dimensión muy poco ejercida por los cristianos hasta ahora. Inspirándonos en el mismo texto del cardenal Lercaro podríamos expresarla así: la iglesia no puede dejar de estar atenta a las importantes mutaciones que van poco a poco produciéndose y anunciándose en nuestra sociedad. Ya es hora de que los cristianos encontremos en nuestra confrontación con la palabra y en nuestra familiaridad con el Espíritu intuiciones y energías creadoras de nuevas condiciones de vida para nuestra sociedad. Tales intuiciones no deberían limitarse a descubrir la forma en que la casa de Dios debe situarse entre las casas de los hombres, sino ayudar a descubrir la forma en que las casas de los hombres deben situarse para ser las casas del pueblo de Dios³⁵. A esta misma necesidad de creatividad de la fe se refería otro texto conocido:

Por muchas razones apologeticas que aportemos, por muchas reformas que introduzcamos en las estructuras de la iglesia, por muy al día que pongamos los métodos de acción, si nuestra fe no es capaz de producir hoy en día las obras literarias que imantan el pensamiento, la imaginación y la sensibilidad, entonces es que nuestra fe está anémica... La tragedia está en que la inmensa mayoría de las creaciones de nuestra época sólo aciertan a expresar la ausencia de Dios en nuestras vidas y en nuestros espíritus.³⁶

Se trata en definitiva de la necesidad de redescubrir el valor y la especificidad de lo religioso y su capacidad de transformar al hombre y la sociedad convirtiéndolo en valor dinámico para la orientación de la historia.

Pues bien, el problema de la liturgia en nuestra situación es cómo realizar con los medios que le son propios esta nueva forma de presencia de la iglesia en el mundo. Aquí reside, a mi entender, el reto con el que se enfrentan los responsables de la liturgia en nuestros días. Sin pretender siquiera dar pistas para la respuesta al mismo, recordaré para terminar uno de los más valiosos servicios que la liturgia ha prestado a la iglesia y a la cultura. Durante siglos la liturgia —al menos si la entendemos en un sentido amplio— ha sido una verdadera escuela para el pueblo. En ella ha aprendido a interpretar en clave de salvación los acon-

35. Card. Lercaro, *L'église dans la cité de demain: La Maison-Dieu* 97 (1969) 13.

36. M. Carrouges, o. c., 236.

tecimientos de la historia y a descubrir en la naturaleza la dimensión profunda que la convierte en creación de Dios y hace posible su transsignificación simbólica. ¿No es extraño que en una sociedad pluralista diferenciada y móvil como la actual —que cada vez ofrece menos posibilidades de transmisión «automática» de los valores y las normas religiosas y menos formas estables de pertenencia que aseguren una cohesión al grupo religioso— nos perdamos los cristianos en oposiciones estériles como las que expresa la fórmula evangelización-sacramentos en lugar de aprovechar las inapreciables posibilidades «pedagógicas» de la liturgia? ³⁷

Pero, naturalmente, no se trata de abogar por una «didactización» de la liturgia. Se trata de redescubrir el carácter mistagógico que no debiera haber perdido y de otorgar a las celebraciones el lugar que les corresponde en esa introducción y ejercitación del hombre en el mundo del misterio sin la que no es posible la opción de la fe ni la vida cristiana. Hace años Chenu lanzaba una afirmación que todavía nos sigue pareciendo un piadoso deseo: «Para la nueva conciencia del hombre la liturgia debe ser la representación cultural de la nueva creación. El *homo technicus* debe tomar parte activa en el *homo liturgicus*» ³⁸. Yo mantendría hoy esa afirmación invirtiendo los términos: el *homo liturgicus* tiene que tomar parte activa en el destino del *homo technicus*. Y esta intervención suya —sumada a otras muchas— puede ser decisiva para que el destino de la civilización técnica no termine en catástrofe sino que prepare a la humanidad para el advenimiento del Reino.

37. Cf. F. Houtart *Aspects sociologiques du rôle de la liturgie dans la vie ecclesiale: communication, socialisation, appartenance*: La Maison-Dieu 91 (1967) 105-127.

38. M.-D. Chenu, *Antropología de la liturgia*, en *La liturgia después del Vaticano II*, Madrid 1969, 178.

Religión, iglesia y sociedad en una situación secularizada¹

Nos proponemos estudiar en las páginas que siguen la influencia de la vida religiosa —particularmente cristiana— sobre el aspecto social de la existencia humana. Nuestra reflexión se desarrollará en dos planos distintos. En primer lugar estudiaremos la relación entre dimensión religiosa y dimensión social del hombre, señalando la peculiaridad de esa relación cuando la dimensión religiosa es vivida cristianamente. Después describiremos las diferentes formas concretas que ha revestido esa relación en las diferentes situaciones culturales y cómo en la actualidad se ve afectada por la situación de secularización.

1. *Dimensión religiosa y dimensión social del hombre*

La moderna ciencia de las religiones ha llegado de forma prácticamente unánime a la conclusión de que existe una relación estrecha, permanente y recíproca entre la actitud religiosa y el comportamiento social del hombre. El hecho ha sido estudiado de dos formas notablemente diferentes. J. Wach y la sociología de la religión, fundada en la fenomenología y la historia de las religiones, da por supuesta la existencia de lo religioso como un fenómeno humano específico, sólo asequible a una acti-

1. Ponencia presentada a la mesa redonda sobre *fe y comportamiento cristiano*, Valle de los Caídos 1973. Incluida en la obra colectiva publicada con el mismo título.

tud que sintonice con la intención que el sujeto pone en juego al vivirlo, y considera lo social como una de sus formas de manifestación, estudiando además las relaciones que existen entre el hecho religioso, dotado necesariamente de una dimensión social, y el hecho social en su conjunto.²

La sociología de la religión, surgida de Max Weber y E. Durkheim, define «la religión en relación con la sociedad», estudia la función social de la religión y muestra cómo en el proceso de socialización interviene la variable «religión». Esta segunda forma de sociología de la religión no se ocupa tanto de la religión como de la sociedad, pero muestra cómo «es imposible hablar en términos adecuados de la sociedad si al mismo tiempo no se habla de la religión».³

Esta doble forma de enfocar el estudio del aspecto social del fenómeno religioso o de la función social de la religión tiene gran importancia y da lugar a dos corrientes en sociología de la religión. Nosotros, sin embargo, no insistiremos en ella, sino que tomaremos los resultados que ambas nos ofrecen en orden a esclarecer la relación entre religión y dimensión social.

El primer resultado es la constatación de que la religión aparece siempre en la historia *como un hecho que afecta a un grupo humano* y no a personas aisladas. Es verdad que en todas las etapas religiosas —incluso en las marcadamente comunitarias— se han dado manifestaciones de piedad y de religiosidad personal⁴, pero éstas constituyen siempre la forma en que un individuo hace suya y encarna en su vida una religión que comparte con un grupo humano del que la ha recibido. La raíz de este carácter comunitario de la vivencia religiosa es doble, y sus dos elementos mantienen una estrecha relación entre sí. En efecto, la religión es en su esencia el reconocimiento por el hombre de la realidad trascendente, del misterio, como sentido último para su vida, como *realidad salvífica*⁵. El misterio ejerce así una función integradora de todas las facultades y dimensiones de la persona a las que polariza y atrae irresistiblemente. Pero el hombre no puede relacionarse con la realidad absolutamente trascendente del misterio más que reconociendo su presencia en unas media-

2. Como muestras de este proceder, cf. J. Wach. *Sociology of religion*, Chicago 1944 y G. Mensching, *Soziologie der Religion*, Bonn 1947.

3. J. Matthes, *Introducción a la sociología de la religión* I, Madrid 1971, 34-35.

4. J. Wach, o.c., trad. fr. *Sociologie de la religion*, Paris 1955, 31-33.

5. Para fundamentar esta definición de religión, remitimos a nuestra *Fenomenología de la religión*, en J. Gómez Caffarena - J. Martín Velasco, *Filosofía de la religión*, Madrid 1973.

ciones hierofánicas a través de las cuales éste le interpela. Estas mediaciones le son dadas a cada persona en la comunidad religiosa en la cual nace a la religión que después deberá hacer suya. Por eso el reconocimiento del misterio, sustancia y centro de la actitud religiosa, comporta necesariamente una dimensión social, y el sujeto religioso no puede vivir su actitud religiosa más que interiorizando y, de esa forma, recreando las mediaciones socialmente establecidas de su relación con el misterio.

Pero el carácter comunitario de la actitud religiosa no se explica exclusivamente por la dimensión social de las mediaciones religiosas. El reconocimiento del misterio como realidad última salvífica por todos aquellos que hacen suyas esas mediaciones confiere al grupo constituido por la aceptación de esas mediaciones una cohesión y una unidad superior a las que procuran la sangre, la función social o cualquiera de las otras raíces de la comunidad humana. Por eso no es extraño que la coincidencia en esa relación lleve a los hombres que la protagonizan a romper con sus comunidades naturales, a dejar padre, madre, familia y posesiones para encontrarse con la nueva familia espiritual de los que han tomado la misma decisión de adherirse al *unum necessarium*. En esta congregación, lo determinante es la relación con el misterio, y «la intensidad, duración y organización del grupo religioso depende de la forma de experiencia de Dios que tienen sus miembros».⁶

Así, pues, la actitud religiosa comporta una necesaria dimensión social, no sólo porque, como el resto de las actitudes fundamentales del hombre, sólo se hace realidad mediante la interiorización de unos modelos sociales vigentes, sino, además, porque el término al que la adhesión religiosa apunta a través de esas mediaciones, la realidad última como salvífica, posee un poder integrador y convocador de las personas que constituye el factor más eficaz de cohesión que exista para la formación de un grupo humano.

El carácter fundamental que la dimensión social tiene en el ejercicio de la actitud religiosa se muestra en el hecho de que, siendo él ya un aspecto expresivo de la actitud religiosa, su presencia se hace sentir en todas las demás expresiones de la misma. Así, las expresiones «racionales» de la religión —desde los símbolos y mitos hasta los dogmas y las teologías— traducen el carácter social del hecho religioso y al mismo tiempo lo confirman y salvaguardan. De la misma manera, la expresión ritual y cíltica de la actitud religiosa traduce la unanimidad interior —el

6. J. Wach, o. c., 129-130.

cor unum— de los creyentes en el unísono del *una voce* y con ella la alianza y consolida.

Pero, descrita y razonada la existencia de la dimensión social en la actitud religiosa, conviene enumerar las formas de sociedad religiosa, de grupo religioso, en que se ha encarnado en la historia y las relaciones que estos grupos religiosos mantienen con la sociedad humana en su conjunto.

2. Diferentes tipos de grupos religiosos

Toda religión, en virtud de su dimensión social, es vivida por un grupo humano; pero la relación del grupo religioso con otras colectividades basadas en las múltiples formas de afinidad natural puede ser diferente. Esta diferencia constituye el primer criterio para *la clasificación de los grupos religiosos*. Hay grupos religiosos que «coinciden con grupos naturales»⁷, y otros que son, en cambio, grupos específicamente religiosos. Los primeros comprenden todos aquellos en los que la colectividad religiosa coincide de hecho con una colectividad natural basada en el parentesco, la raza, el sexo, la edad, la nación o cualquier otra forma de afinidad natural. Tal coincidencia no significa identidad, ya que el fundamento de la congregación es diferente en el grupo en cuanto colectividad religiosa y en cuanto colectividad natural. La forma más frecuente y más importante en la historia de las religiones de grupo religioso que coincide con un grupo natural la constituyen las *religiones llamadas nacionales*, en las que el sujeto de la actividad religiosa no es la persona en cuanto tal, sino una colectividad: familia, clan, pueblo o nación, y la persona sólo en cuanto miembro de la misma.

En las religiones nacionales, como tipo de esta forma de grupo religioso, existe la más estrecha compenetración entre el ejercicio de la actitud religiosa y la pertenencia al grupo natural. El reconocimiento del mismo Dios actúa no sólo como factor de cohesión del grupo religioso, sino también como aglutinante del grupo natural, cuya supervivencia aparece ligada a la fidelidad al Dios o a los dioses del grupo. Por otra parte, la divinidad de una religión nacional tiene la nación como campo propio de acción, y los límites del pueblo son al mismo tiempo los límites de su zona de influencia. Una de las más claras muestras de la perfecta fusión entre la pertenencia religiosa y la pertenencia al grupo natural en estas religiones aparece en el hecho de que existan «signos cultuales exteriores», como la circuncisión entre los

judíos (Gén 17, 10-14), que expresan al mismo tiempo la pertenencia a la religión y al pueblo. La pertenencia al pueblo, por lo demás, es considerada condición indispensable para la pertenencia al grupo religioso.⁸

La íntima compenetración entre grupo religioso y grupo natural comporta una forma de entender la relación entre religión y sociedad, en la que lo religioso influye sobre lo social y lo cívico sobre lo religioso. Esta influencia puede, sin embargo, revestir matices diferentes según sea lo religioso lo que determine las normas de la convivencia (*teocracia judía*), o lo social lo que impregne la configuración de la vida y del mundo religioso (*teología o religión política*, como llamaba la antigüedad greco-romana a la religión del culto oficial).

En ambos casos, la relación con otros pueblos o naciones se verá influida por la fusión de lo político y lo religioso. Así, la tendencia de todas las naciones a la hegemonía política hará que se recurra a legitimaciones religiosas: Cicerón, por ejemplo, dirá que «la piedad y el justo comportamiento para con los dioses... son la causa de que hayamos dominado a todos los pueblos y naciones»⁹, y en el antiguo testamento, la prosperidad política de Israel y su predominio sobre las naciones vecinas es considerado efecto y signo de la fidelidad de Yahvé.

En relación con nuestro tema conviene anotar una última consecuencia de la fusión entre religión y sociedad que se produce en las religiones nacionales. Las formas sociales vigentes, los valores vividos, los ideales propuestos, las normas aceptadas, suelen tener una traducción casi literal en la configuración del mundo religioso y, más concretamente, en la configuración de la divinidad. En el caso extremo que supone la religión de la Grecia clásica, los dioses aparecen como unos perfectos ciudadanos del estado del que constituirían la clase más elevada. En las religiones nacionales tenemos, generalmente, los casos más claros de inmanentización de lo religioso y de lo divino. Por eso tales religiones constituyen el apoyo más frecuente a la tesis de la explicación social de la religión y de su reducción a mera función de la sociedad propuesta por las diferentes formas de sociologismo.

Contra sus conclusiones, ciertamente exageradas, cabe aducir algunos hechos que esas explicaciones suelen pasar por alto. En efecto, si es verdad que las condiciones sociales influyen sobre las representaciones religiosas, no es menos verdad que la reli-

8. A. Alvarez de Miranda, *Las religiones místicas*, Madrid 1961, 23 ss.

9. Citado, *Ibid.*, 28.

gión influye considerablemente sobre la organización de la sociedad¹⁰ y que uno de los principales agentes del cambio social han sido precisamente las grandes personalidades religiosas. Por otra parte, es preciso distinguir las representaciones religiosas, que el hombre no puede menos de formar a partir de su entorno social y cultural, y el hecho mismo de que existan tales representaciones y el contenido de las mismas, hecho y contenido presentes para el hombre a través de todas las situaciones y que no se agotan en ninguna.¹¹

La relación entre religión y sociedad se presenta de forma notablemente diferente en el segundo tipo de comunidad religiosa, que comprende los llamados «grupos específicamente religiosos»¹². Estos surgen cuando una comunidad reunida por principios religiosos no coincide con los límites de un grupo natural. Sus formas concretas pueden ser muy variadas, pero la más importante es sin duda la *religión universal*¹³. Con este nombre, las tipologías de la religión designan aquellas religiones —casi todas ellas fundadas y que históricamente han reemplazado a la mayor parte de las religiones nacionales— en las que el sujeto no es ya la colectividad, sino la persona, independientemente del grupo natural: pueblo, raza o nación al que pertenezca. En la religión universal no deja de manifestarse el carácter social de la actitud religiosa, ya que todas las personas que la componen pasan a formar parte de una nueva comunidad basada no en la carne o la sangre, sino en la nueva vida que procura la conversión o el nuevo nacimiento. Lo que realmente cambia en la religión universal es la relación con el grupo humano natural al que pertenecen sus miembros, ya que su constitución supone una ruptura con la comunidad natural, la cual deja de ser la reserva de los valores supremos y la dispensadora de las orientaciones definitivas para el individuo.

Al romper con los condicionamientos particularizadores de los diferentes grupos naturales, la religión universal adquiere una capacidad universal de convocatoria que la lleva a la actividad misionera para atraer hacia sí a todos los hombres, ya que todos tienen capacidad para ser llamados en principio a formar parte de ella.

Como puede fácilmente verse, en la religión universal la relación entre religión y pertenencia social aparece más compleja

10. Cf. por ej., el libro clásico de F. de Coulanges, *La cité antique* (1854), trad. castellana, *La ciudad antigua*, Madrid 1971.

11. Cf. J. Wach, *o. c.*, y G. Mensching, *o. c.*

12. J. Wach, *o. c.*, 100 ss.

13. G. Mensching, *o. c.*, 90 ss.

que en las religiones nacionales. La religión universal es un ejemplo claro del poder de cohesión que comporta la actitud religiosa, al reunir a personas procedentes de múltiples grupos naturales en un solo grupo fuertemente integrado por la prosecución de los mismos fines a través de los mismos medios, mediante la comunión en el mismo credo y los mismos ritos. Pero, al no coincidir con ninguno de los diferentes grupos naturales, la religión universal deberá definir su relación con todos ellos. En la definición de esta relación influirán de ordinario las diferencias de religiosidad que caractericen a cada una de estas religiones. Así, las religiones de orientación mística —caracterizadas por la actitud de huida del mundo—, como el budismo, tenderán a prescindir de la relación con las comunidades naturales y a ignorar su existencia como insignificante para la salvación. Su indiferencia se tornará frecuentemente en la práctica hostilidad más o menos declarada. En cambio, las religiones universales de orientación profética, que tienden a la salvación a través de la realización del individuo en el mundo y en la historia, mantendrán una actitud más positiva en relación con las comunidades naturales, sin que nunca desaparezca en ellas la tensión que supone para la persona la pertenencia simultánea a dos comunidades.

Resumiendo mucho y corriendo, por tanto, el peligro de simplificar, la relación de un grupo religioso específico con los grupos naturales a que pertenecen sus miembros puede resumirse en los siguientes tipos: la *separación absoluta* del grupo religioso en relación con el grupo o los grupos naturales a los que se considera parte del mundo del que el creyente debe escapar para salvarse. Tal separación lleva al grupo religioso a constituirse en una especie de *communio sanctorum*, indiferente a los condicionamientos de los diferentes grupos naturales, regida exclusivamente por la fe. La *asimilación* del grupo religioso con uno de los grupos naturales, a base de considerables compromisos que comprometen la universalidad de esa forma religiosa y terminan por convertirla, en la práctica, en una religión nacional. Y, por último, las múltiples formas posibles de *presencia activa* en los diferentes grupos naturales que, preservando su propia especificidad y la autonomía de éstos, permite y facilita a sus miembros la realización de las dimensiones de lo humano a que responden el grupo religioso y los diferentes grupos naturales.

La realización de la relación de un grupo religioso específico y, en especial, de una religión universal, con los grupos naturales según cualquiera de estos modelos, depende de una compleja serie de circunstancias. Anotemos entre otras: el tipo de organización social del propio grupo religioso, que puede ir desde la fuerte

estructuración que suelen presentar las iglesias, y que las convierte en sociedades dentro de la sociedad, hasta la mucho más elástica organización de los grupos carismáticos como las sectas, dotadas de una fuerte cohesión, pero de muy escasa organización; la existencia entre sus miembros de personas pertenecientes a múltiples grupos naturales: culturas, naciones, razas, clases, o, por el contrario, la escasa diferenciación social de sus componentes; la presencia o ausencia de otros sistemas, religiosos o no, de legitimación última en el grupo o grupos naturales en que existe ese grupo religioso; la conciencia que el grupo religioso en cuestión posee de sí mismo, de su finalidad y de la relación de esa finalidad con la vida del hombre en el mundo y la historia, conciencia que se expresa generalmente en su teología.

Sin entrar en la elaboración del tema atendiendo a todos estos aspectos, a los que prestaremos más adelante alguna atención en el caso concreto del cristianismo, *podemos concluir que la relación entre pertenencia religiosa y pertenencia social presenta, en el caso de los grupos religiosos específicos, una complejidad considerable*. En él se muestra, además, el carácter ambiguo de esta relación. En efecto, si la religión aparece como fuerza cohesiva capaz de constituir un grupo unido por los lazos más estrechos, al mismo tiempo separa a sus miembros de los grupos naturales, puede llevar a conflictos más o menos declarados con ellos y opone de forma a veces trágica a sus miembros contra los miembros de otros grupos religiosos específicos, como las guerras de religión han mostrado con demasiada frecuencia a lo largo de la historia.

En el marco de estas consideraciones de fenomenología y sociología de la religión, nuestra reflexión se propone ahora dar un paso más y estudiar la forma específica de relación con la pertenencia social que representa la actitud religiosa cristiana.

3. *Cristianismo y dimensión social del hombre*

Al hablar de cristianismo queremos indicar que nos vamos a mover en el plano de las características generales de la religión cristiana. En efecto, sabemos que existen formas notablemente diferentes, sobre todo desde el punto de vista sociológico, de realización del cristianismo. Nosotros nos referiremos principalmente a aquellas características, comunes a todas las denominaciones cristianas, que las distinguen de otras confesiones religiosas y permiten identificarlas como cristianas.

Nuestro estudio comprenderá tres etapas. En la primera nos referiremos a las características atribuidas generalmente por la

tipología de la religión al cristianismo como notas que le confieren su especificidad religiosa y a la influencia de tales notas sobre el problema de la relación con la dimensión social del hombre.

En la segunda estudiaremos la organización social típica del cristianismo, su condición de iglesia y los condicionamientos que esta organización impone a la relación del cristianismo con la pertenencia social de los que se adhieren a él por la fe.

En la tercera etapa nos referiremos al *ethos* que se deriva de la profesión cristiana y a las consecuencias sociales del mismo.

Los rasgos que definen tipológicamente al cristianismo en cuanto religión pueden resumirse en los siguientes: el cristianismo es religión monoteísta, universal, profética y misionera. No entraremos en la descripción de cada uno de estos rasgos ni en la justificación de su atribución al cristianismo. Aquí nos interesa tan sólo ver en qué medida su presencia en el cristianismo específica la relación entre religión y sociedad a que venimos refiriéndonos. Nuestras reflexiones anteriores nos permiten pasar por alto en este momento el análisis de lo relativo al carácter de religión universal que posee el cristianismo y entrar directamente en el estudio del monoteísmo.

El término «monoteísmo» se refiere inmediatamente al número singular de representaciones de lo divino, pero la raíz del monoteísmo está más bien en la forma de relación con ese Dios cuya unicidad se afirma. El monoteísmo consiste esencialmente en el reconocimiento absoluto del misterio a través de la absoluta confianza. Creer con fe monoteísta es confiar absolutamente en Dios y no confiar absolutamente más que en él. La actitud religiosa de extraordinaria intensidad y pureza que entraña el monoteísmo supone el apasionado reconocimiento simultáneo de la absoluta trascendencia de Dios y de su personal e íntima cercanía. Para ello es preciso que esa trascendencia sea reconocida a través de una figura y un nombre propio que convierte al misterio en término de confianza e invocación. Por eso el monoteísmo consiste en la afirmación absoluta del propio Dios como Dios único. Tal afirmación comporta la descalificación de todos los ídolos, es decir, de todas aquellas realidades que, siendo finitas y obra de los hombres, reclaman del hombre el reconocimiento absoluto que sólo Dios merece. Pero el reconocimiento incondicional de Dios, a través de la propia representación que de él tiene, no debe llevar al fiel monoteísta a la absolutización de la propia representación de lo divino. También esto, en efecto, sería una forma de idolatría.

El carácter monoteísta de un grupo religioso que no se identifique con el grupo natural produce, de ordinario, tensiones supplementarias a la siempre difícil relación entre ejercicio de la pertenencia religiosa y ejercicio de la pertenencia al grupo natural. El monoteísmo, en efecto, con su apasionada insistencia en el *unum necessarium*, supone una crítica permanente a la tendencia de los valores y normas del grupo natural a convertirse en definitivos y últimos. Esta tensión puede, sin embargo, no ser necesariamente negativa, por cuanto su presencia mantiene abierto el horizonte de acción de ese grupo hacia un común futuro absoluto.

Pero el monoteísmo influye sobre la dimensión social de sus fieles de otra manera. Del monoteísmo y del carácter universal de una religión se deriva generalmente su condición de religión misionera. Ella lleva a los miembros de esta religión a dar testimonio de la realidad absoluta de Dios y a criticar las mil formas de idolatría de que es capaz el hombre. Resulta, sin embargo, sumamente difícil realizar en toda su pureza este acto de testimonio, y con frecuencia se convierte en un acto más o menos manifiesto de dominación de los otros que ponen en peligro el carácter universal de la religión monoteísta y convierten a ésta en un factor de oposición entre naciones, razas o culturas. En efecto, no es raro que el fiel monoteísta acuse precipitadamente de idolatría una forma religiosa distinta de la suya sólo porque no ha sido capaz de comprender su verdadero sentido. A partir de ese juicio erróneo, tal creyente pondrá en juego todo su esfuerzo, multiplicado por el celo religioso, para colonizar religiosamente a una persona o a una población, obligándolas, por medios más o menos sutiles, a aceptar como única válida la propia representación de lo divino, con todo lo que ella comporta de particularismo social, cultural e histórico. Esta falsa comprensión de la misión que se deriva del monoteísmo puede llevar a este último a adoptar actitudes hegemónicas e imperialistas en las que seguramente se mezclarán intereses económicos o políticos legitimados religiosamente. La historia del occidente cristiano y la del mundo islámico muestran, por desgracia, que tales peligros no son puramente imaginarios.

Pero para ver más en concreto la relación entre cristianismo y dimensión social humana es preciso referirse a la forma de organización social en que ha cristalizado el cristianismo: la iglesia.

En efecto, el ejercicio de su dimensión social por parte de los miembros de un grupo religioso tiene dos vertientes: la primera le lleva a relacionarse con los restantes miembros del grupo

religioso; la segunda, a relacionarse desde el interior de ese grupo con los miembros de los grupos naturales de los que forma parte; esta segunda relación está generalmente influida por la forma de organización social a que da lugar la primera. La historia de las religiones y la de cada religión en particular muestra que existen diferentes formas de integración social entre los miembros de un grupo religioso. Entre las religiones fundadas, que coinciden casi perfectamente con las que hemos calificado de universales, se observa en este punto un proceso que las lleva del «grupo de discípulos» a la iglesia, pasando por otras formas de organización y suscitando, en determinadas circunstancias, formas particulares de agrupamiento como las conocidas con el nombre de sectas.¹⁴

La iglesia se distingue sociológicamente de los restantes grupos por una mayor institucionalización de las relaciones entre sus miembros. En los casos en que este rasgo se realiza más perfectamente, se produce una organización jerárquica de sus miembros y se recurre a toda una serie de medios para mantener una cohesión estricta: elaboración de la doctrina en dogmas que definen la ortodoxia como criterio de pertenencia; establecimiento de una disciplina rigurosa que determina las leyes de «funcionamiento» y fijación de unas normas que regulan la acción cultural uniforme como expresión de la común fe. La influencia de este tipo de organización del grupo religioso sobre la pertenencia social de sus miembros a sus grupos naturales es evidente. Troeltsch y Niebuhr insisten en su definición de la iglesia en la necesaria conexión de las iglesias con las clases dominantes de la sociedad para poder ejercer su influjo sobre el conjunto de la misma. Nosotros nos referiremos a otro aspecto de esa influencia.

La estricta regulación de la conducta de sus fieles como medio de definir los criterios de pertenencia lleva en muchos casos a las iglesias a constituir una especie de subcultura, es decir, un sector de población más o menos cerrado con formas de comportamiento, normas e ideales comunes y que no coinciden plenamente con las que determinan la cultura en que ese sector vive. Si este fenómeno se produce, es en buena medida porque la iglesia se constituye a sí misma, a través de sus normas reguladoras del conjunto de la conducta de sus miembros, en puente, cuando no en barrera, entre éstos y los grupos naturales en que

14. J. Wach, *o. c.*, 119 ss. Para la división secta-iglesia es preciso referirse a los estudios clásicos de Troeltsch, Max Weber y R. Niebuhr; referencia a los mismos en J. Matthes, *o. c.* II, 122 ss. También J. Milton Yinger, *Religión, persona y sociedad*, Madrid 1968, 192 ss., y B. Wilson, *Sociología de las sectas religiosas*, Madrid 1970.

éstos se hallan inscritos. Por eso no es extraño que la progresiva autonomización de sectores cada vez más amplios de la vida que comporta el proceso de secularización lleve consigo una progresiva deseclesialización de los creyentes y exija un replanteamiento de la relación de éstos con la sociedad humana de la que forman parte.

Para iniciar la respuesta a esta nueva situación es conveniente referirse a un tercer elemento de la dimensión religiosa, y en concreto del cristianismo, capaz de influir en el ejercicio por los creyentes de su dimensión social. A continuación estudiaremos, pues, los rasgos característicos del *ethos* cristiano y su influencia sobre la vida del hombre en sociedad¹⁵. El rasgo destacado por todos los intentos de describir la especificidad o la esencia del cristianismo es el carácter personal de la hierofanía central del cristianismo. El cristianismo, se repite constantemente, no consiste en un mensaje más o menos elevado sobre Dios, ni en un conjunto más o menos original de las normas de acción, ni en un ritual más o menos complicado. La adhesión del cristiano tiene como término primero a Cristo, es decir, a Jesús de Nazaret, revelador en su vida, destino y persona del Dios trascendente. Este hecho innegable confiere al cristianismo lo que podríamos llamar su realismo histórico derivado de la realidad central de la encarnación. Ser cristiano no puede consistir en la búsqueda de lo divino al margen de la historia, del mundo y de la vida como un acontecimiento que haya tenido o vaya a tener lugar más allá de las circunstancias concretas de los mismos. La espiritualidad cristiana se caracteriza por ser un seguimiento, por el camino de la propia historia, de la vida y el destino de Jesús. La historia concreta del cristianismo con todos sus elementos y todas sus dimensiones, entre los que se cuenta ciertamente su condición social y en concreto su participación en los grupos en que esta condición se encarna, es el lugar de la realización de su existencia religiosa, de su relación con Dios.

La modalidad concreta de esta existencia cristiana puede definirse perfectamente por las actitudes fundamentales conocidas con los nombres de virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. Existir cristianamente es interpretar la propia vida como fruto de una iniciativa personal amorosa, mantenerla abierta por la esperanza a un designio personal que está más allá de los propios recursos, resultados y méritos, y realizarla en la aceptación

15. Son bien conocidos los estudios de Max Weber sobre el influjo del *ethos* calvinista en el nacimiento del capitalismo moderno. Resumen de su forma de entender el *ethos* religioso, en J. Matthes, o. c. II, 94 ss.

de ese amor, manifestada en la entrega confiada al mismo. Pero el realismo histórico que la encarnación confiere a la vida cristiana hace que estas actitudes fundamentales de la existencia cristiana sólo sean efectivas a través de las tareas concretas de apertura de futuros más esperanzadores para todos y del servicio amoroso efectivo a los hombres con los que se convive, y en especial a los más necesitados, cualquiera que sea el grupo natural al que pertenezcan.

Así, el *ethos* cristiano se caracteriza por su insistencia en el valor trascendental de la persona y por indicar como camino para su realización la relación del amor efectivo hacia todos los demás hombres, dentro de las circunstancias concretas de la propia historia. A nadie se le oculta que la adopción por el creyente de este género de vida debe influir necesariamente en el ejercicio de su dimensión social no sólo dentro del grupo de los que comparten la adhesión a los mismos ideales religiosos, sino también en relación con los miembros de los diferentes grupos naturales, congregados en torno a otros fundamentos, de los que el creyente cristiano forma parte.

Pero para poder descubrir el modo concreto en que esta relación se ejerce debemos atender a las circunstancias históricoculturales que la condicionan y, en nuestro caso concreto, a esa compleja situación designada con el término de secularización.

4. *La dimensión social de la actitud religiosa cristiana en la situación de secularización*

No es fácil definir el significado del término «secularización». Pero es indispensable precisar el sentido en que se emplea si se quiere restar ambigüedad al discurso. Para nosotros, la secularización designa un proceso en el que una realidad sacral, es decir, comprendida y vivida por su referencia al mundo de lo sagrado, pasa a ser comprendida y vivida en referencia a la realidad no religiosa o profana. Aplicado para designar las características de una época, el término significaría el paso de una situación socio-cultural en la que el conjunto de la vida se entendía por su referencia a significaciones religiosas, a otra en que los diferentes aspectos de la existencia son comprendidos y vividos desde su referencia a valores no religiosos.¹⁶

16. Justificación de esta comprensión de la secularización en nuestro trabajo *El proceso de secularización desde la perspectiva de la fenomenología religiosa*, en *Fe y nueva sensibilidad histórica*, Salamanca 1972, 169-200.

La primera situación, que podríamos llamar *sacral*, produce un tipo de sociedad unitaria, no diferenciada, en la que la religión, o mejor, la institución que la encarna, asume el rol integrador de la sociedad, proporcionándole los valores, dictándole las normas y definiéndole los sistemas de legitimación¹⁷. Para poder ejercer ese rol integrador, la institución religiosa debe subordinar a sus propios fines los fines perseguidos por todos los demás grupos naturales. Este tipo de sociedad se produjo en la cristiandad medieval. En ella, las cosas *temporales* se subordinaban a las *espirituales*, y éstas eran de la competencia del poder espiritual del Papa, quien así representaba la última instancia de poder en la sociedad. La sentencia de 1 Cor 3, 15: «*homo spiritualis iudicat omnia et ipse a nemine iudicatur*» —cuya esfera de aplicación es sin duda la antropología— era aplicada a la esfera jurídica e interpretada en términos de «el papa juzga a los reyes, y su juicio es inapelable».¹⁸

Pero este tipo de sociedad *sacral* ha sido sustituido modernamente, al menos en los países del occidente cristiano, gracias en parte al proceso de secularización de las diferentes esferas de lo humano, por una sociedad diferenciada y pluralista. En ella coexisten múltiples sistemas últimos de referencia representados o por las diferentes confesiones religiosas que coexisten en una misma sociedad, o por los múltiples sistemas de legitimación última que son las modernas ideologías seculares, que satisfacen, juntamente con las instituciones religiosas, la necesidad de sentido que el hombre experimenta.

En esta situación, la institución religiosa no ejerce un papel regulador. El grupo religioso comparte con otros muchos sistemas la ordenación de la vida de sus miembros y debe buscar una nueva forma de relación con esos otros grupos naturales. La ordenación por subordinación que se daba en otras sociedades no es ya posible, debido a que los sistemas no religiosos procuran también a los que se adhieren a ellos respuestas al problema de la ordenación global de la vida¹⁹. Tal situación plantea un doble problema en relación con la dimensión social de la existencia religiosa. El primero se refiere a la función de la institución religiosa; el segundo, a la especificidad de lo religioso. Los dos deben ser considerados para intentar una respuesta al pro-

17. Cf. J. Estruch, *Pluralismo y secularización*, en *Ibid.*, 87-101.

18. Y. M. Congar, *El papel de la iglesia en el mundo de hoy*, en *La iglesia en el mundo de hoy II*, Madrid 1970, 381 ss.

19. Descripción más detallada de esta situación, con alusión a una situación intermedia de sociedad en proceso de diferenciación, en J. Estruch, *o. c.*, 93 ss.

blema de la trascendencia social de la existencia religiosa, y más concretamente cristiana.

En cuanto al primero, parece claro que la pérdida por parte de la institución religiosa de su monopolio en lo relativo a la ordenación de la sociedad, y la necesaria adscripción de sus miembros a otros muchos grupos que responden a otras tantas necesidades, ha llevado a la iglesia a una pérdida de «prestigio» y de eficacia sociales y está produciendo una progresiva «deseclesialización» entre sus miembros. La pérdida de la función de control social por lo religioso está trasladando este aspecto de la vida cada vez más a la esfera privada. Esta situación transforma considerablemente la relación del individuo con la institución religiosa en lo relativo a su participación en los grupos naturales. Esta no puede seguir siéndole dictada por la institución religiosa. Por el contrario, la participación en las múltiples instituciones del nivel natural condicionarán su relación con la institución religiosa.

Además, dado que existen sistemas fundados en otros motivos que los religiosos que no sólo han reemplazado a la institución religiosa y a los motivos religiosos en la ordenación de la sociedad, sino que procuran respuesta a las cuestiones a las que la religión parecía ser la única instancia capaz de responder, el creyente se enfrenta con el problema de cuál es la función específica de la religión, si es que actualmente le queda alguna.

En relación con este punto de la especificidad de lo religioso, la influencia de la secularización no es unívoca. Por una parte, parece entrañar el peligro de la pérdida de identidad de lo religioso por el creyente en la medida en que éste encuentra respuesta a muchos de los problemas que antes la tenían en la religión en sistemas no religiosos. Pero, por otra, la pérdida de todas esas funciones subsidiarias que la institución religiosa ha ejercido en el seno de la sociedad puede producir una mayor autonomía de lo religioso y un mayor respeto de su especificidad.

De hecho, la introducción de una religión universal ha llevado consigo una notable diferenciación en el seno de las sociedades en que ha tenido lugar. El caso más claro lo constituye la introducción del cristianismo en el seno de la sociedad antigua. Fustel

20. «Por lo que toca al gobierno del Estado, puede decirse que el cristianismo lo transformó en su esencia, precisamente porque no se ocupó de él... La política quedó libertada definitivamente de las estrictas reglas que la antigua religión le había marcado ..; la política fue más libre en su marcha; ninguna autoridad, de no ser la ley moral, la entorpeció .. El cristianismo es la primera religión que no ha pretendido que el derecho dependiera de ella»: *La ciudad antigua*, Madrid 2¹⁹⁷¹, 500-503.

de Coulanges lo observaba con gran penetración en la última parte de su obra *La ciudad antigua*²⁰. En una religión universal deberán darse numerosos grupos humanos con diferencias culturales, raciales, políticas, que la religión no tiene por qué limitar. El pluralismo interior es una exigencia de las religiones universales y con frecuencia ha sido una consecuencia suya. La consagración del pluralismo interior hace que en las religiones universales se contengan los principios de una progresiva diferenciación social. Pero es innegable que la evolución de algunas religiones universales ha venido a contradecir esta exigencia interior que les es propia. Con frecuencia las religiones universales han venido a caer en una «nacionalización» de su espíritu que las ha llevado a identificarse con determinadas culturas, clases o naciones en las que se habían encarnado. Tal identificación es la que ha provocado en su seno procesos secularizadores de marcada orientación antieclesiástica o antirreligiosa.

¿Cuál es la situación actual del cristianismo en nuestra época, caracterizada por una clara diferenciación social y una marcada tendencia a la secularización? Para dar más concreción a nuestras reflexiones intentaremos analizar en el último punto de este trabajo la evolución de la conciencia de la iglesia católica tal como se refleja en su doctrina social.

5. *La «doctrina social» de la iglesia en la situación de secularización*

No ignoramos la complejidad y la dificultad de la cuestión a que se refiere este último número de nuestro estudio. Las discusiones que levantan las intervenciones de la iglesia en cuestiones de interés social y las críticas contradictorias que suscitan lo muestran claramente. Sin pretender resolver cuestión tan intrincada, nos limitaremos a ofrecer algunas expresiones de la conciencia de la iglesia en relación con sus intervenciones en el orden social, indicando cuál de ellas nos parece responder mejor a la relación entre lo religioso y lo social en nuestra situación histórica.

Durante la Edad Media se fraguó una teoría sobre la relación entre la iglesia y lo temporal que correspondía perfectamente a la situación socio-cultural de aquella época. Se la conoce con el término de «teoría del poder directo» y consistía en subordinar directamente lo temporal a lo espiritual y conceder al papa, como

21. Exposición de la teoría y fuentes en Y. M. Congat, *Santa iglesia*, Barcelona 1965, 346-361.

representante de la autoridad espiritual, competencia en la esfera «inferior» de lo temporal.²¹

Esta teoría extrema fue reemplazada por otra, conocida con el nombre de «teoría del poder indirecto», que se basaba en los mismos principios, pero limitaba el derecho de intervención del papa y especificaba que este derecho se basa en la ordenación de lo temporal a lo espiritual en los fieles que son al mismo tiempo súbditos del poder civil. La teoría del poder indirecto fue defendida por insignes teólogos de la época moderna y ha tenido representantes ilustres incluso en nuestros días.²²

Una tercera forma de entender la competencia de la iglesia sobre lo «temporal» se plasmó en la teoría conocida con el nombre, un tanto ambiguo, de «teoría del poder directivo». Según ella, el poder de la iglesia es sólo espiritual: «su espada es la palabra de Dios». Pero esto no reduce su acción al ámbito de lo específicamente religioso, ya que, si no es misión suya gobernar los asuntos temporales, su acción sobre los propios fieles puede dar lugar a una eficaz presencia de los mismos en el orden temporal, al que deberán informar con los principios de acción social que se derivan de su forma religiosa de ser.

En los últimos decenios, la conciencia de la iglesia sobre su relación con lo social parece oscilar entre las concepciones representadas por estas dos últimas teorías. Abandonada la teoría del poder directo, la iglesia de este siglo ha tomado conciencia de la autonomía legítima del orden temporal y de la especificidad de su misión religiosa. Sin embargo, durante bastante años la actuación de la iglesia jerárquica parecía dar muestras de una especie de nostalgia de su antigua situación en relación con lo temporal. Así, al menos, interpretan muchos la insistencia de la iglesia durante largos años en la necesidad de establecer, en todos los órdenes importantes de la vida social, instituciones confesionalmente cristianas —y, como tales, dependientes de alguna manera de la jerarquía— que asegurasen la influencia del cristianismo y de la iglesia sobre el orden temporal. En este sentido habría de interpretarse la floración de filosofías cristianas, sindicatos cristianos, escuelas y universidades católicas, periódicos cristianos, partidos políticos confesionales, etc. Tales movimientos estaban apoyados en una «teología de las realidades terrenas» fundada en el principio de que sólo la referencia expresa al orden sobrenatural presta su verdadero sentido a todas las realidades temporales, por lo que la interpretación de las mismas a la luz de la revelación, de la que es depositaria la iglesia,

22. Cf. representantes de esta teoría y matizaciones *Ibid.*, 350 ss.

es indispensable para que sean vividas de manera perfecta. Sólo coronadas por la cruz adquirían su pleno sentido las diferentes construcciones de la ciudad terrena.

La intervención indirecta de la iglesia como institución, y particularmente de sus instancias jerárquicas, en la ordenación de los asuntos temporales, encuentra una segunda justificación en el derecho, que se atribuye a sí misma, a interpretar normativamente la ley y el derecho naturales como fundamentos de la acción moral de todos los hombres. El razonamiento que fundamenta tal derecho de la iglesia discurre por los mismos cauces que la teología de las realidades terrenas a que nos hemos referido. Existe una naturaleza humana creada por Dios y ordenada por él a su fin último. Este fin último sobrenatural es conocido por la revelación divina confiada a la iglesia por lo que ésta tiene un conocimiento más perfecto de la ordenación divina de la realidad natural que las demás instituciones, y, en los casos dudosos, la interpretación de la iglesia ha de considerarse como la única auténtica. No faltan autores que, desde la sociología del conocimiento, interpretan la «doctrina del derecho natural» como un «instrumento apropiado a la época de la perdida del poder político del papado para mantener el influjo político de la iglesia sobre los creyentes...»²³. El recurso de este derecho sigue apareciendo, aunque de forma más matizada, en recientes documentos pontificios, como la discutida encíclica *Humanae vitae*.²⁴

El razonamiento en que se basa esta doctrina es simple: los diferentes niveles de lo humano no pueden estar en contradicción, sino jerárquicamente ordenados a la consecución del último fin sobrenatural del hombre. La iglesia, depositaria de la revelación en la que este fin sobrenatural ha sido manifestado, tiene el derecho y el deber de iluminar desde esa revelación todos los aspectos y niveles del comportamiento humano a escala individual y social.

Este argumento para ejercer su poder de convicción necesita de un presupuesto de orden sociológico y aduce de ordinario una justificación filosófico-teológica. El presupuesto sociológico consiste en la determinación de lo religioso como sistema último de legitimación del conjunto de la realidad social y se ha producido en las sociedades sacrales indiferenciadas. La justificación filosófico-teológica afirma, en unas categorías y una forma de pensar

23 Cf. X. Kauffmann, *Theologie in soziologischer Sicht*, Freiburg 1973, 78-92, 88.

24. Mucho más matizada aparece la justificación de la «doctrina social» de la iglesia en la *Octogesima adveniens*, n. 42; compátese, por ejemplo, con las expresiones de la *Quadragesimo anno*, n. 41.

fundamentalmente cosmológicas, que el orden religioso, definido como sobrenatural, constituye el último grado de un sistema prácticamente homogéneo, cuya relación con los grados inferiores se define adecuadamente en términos de subordinación. Es sintomático de la inmanentización de lo religioso que supone este razonamiento el que se hable indistintamente de lo religioso y lo espiritual como términos sinónimos contrapuestos a lo natural o lo temporal.

El proceso de secularización con la consiguiente diferenciación de las distintas esferas humanas ha llevado a una situación en la que ha desaparecido el presupuesto en que se apoyaba la anterior teología de las realidades terrenas, haciendo desaparecer consigo la fuerza de convicción que comportaba.

La nueva situación sociológica ha despertado al hombre religioso a la toma de conciencia de la especificidad de la dimensión religiosa y le está llevando a una nueva definición de su relación con el resto de las dimensiones humanas. El orden religioso, sobrenatural, no consiste en la consecución de una nueva perfección mayor que todas las mundanas y a la que todas esas perfecciones le dispongan automáticamente. La referencia al misterio, constitutiva del orden religioso, convierte la dimensión religiosa, esencialmente, en una permanente apertura personal a un más allá de todo lo humano. La influencia de esta dimensión religiosa sobre las restantes dimensiones del hombre consiste sobre todo en relativizarlas como penúltimas y darles sentido abriéndolas a un futuro absoluto. Pero esa influencia deja intactos sus contenidos y sus valores, que deben ser determinados con las leyes y los métodos propios de tales esferas o dimensiones. Desde esta forma de entender la relación entre lo religioso y lo profano, lo sobrenatural y lo natural, se comprende que el influjo de la dimensión religiosa sobre la dimensión social se ejerza sobre todo a través de la forma de ser, del *ethos*, que se deriva del ejercicio de esa dimensión religiosa.

Podría parecer que con esto la acción de la iglesia se reduce al terreno de lo «puramente religioso», con lo que se la privaría prácticamente de todo compromiso y trascendencia social. Tal conclusión supone la misma comprensión de lo religioso que estamos intentando criticar. No hay una esfera de lo puramente religioso *yuxtapuesta* a las restantes esferas humanas. Lo religioso es la vida toda del hombre referida personalmente al misterio. Así, pues, afirmar la influencia sobre la vida religiosa es afirmar al mismo tiempo la necesidad de compromiso social. Pero el influjo de la comunidad religiosa sobre la sociedad se operará a través de las opciones de todo tipo que la adhesión religiosa com-

portará para sus miembros, más que a través de declaraciones doctrinales sobre las leyes que deben regir el buen funcionamiento de esa sociedad o de instituciones confesionales que mediaticen la realización humana.

El hecho de vivir religiosamente, sobre todo si se trata de una religión profética como la cristiana, comportará la descalificación de toda absolutización de una realidad mundana y, por tanto, una crítica permanente de todas las realizaciones del hombre que se presentan como absolutas. Por otra parte, la representación del misterio bajo la forma personal del amor incondicional potenciará la realización de la actitud del amor efectivo a las personas como camino hacia la perfección del hombre. De esta forma, la vivencia de la actitud religiosa adquirirá una eficaz trascendencia social y colaborará en la instauración de una forma más humana de convivencia.

Con esto no se reduce la influencia de lo religioso sobre lo social al ámbito de los individuos religiosos. Dado que la religión sólo puede ser vivida comunitariamente, las instancias jerárquicas de la comunidad de los creyentes tienen ciertamente una importante tarea que cumplir en relación con la trascendencia social de la vida religiosa de sus miembros. En efecto, como responsable del gobierno de la comunidad de los creyentes, la jerarquía de la comunidad religiosa tiene la obligación de presentar a los ojos del mundo una comunidad que encarne realmente el ideal de convivencia que se deriva de la profesión de fe de la que vive. La jerarquía de la comunidad religiosa deberá además servir de resonancia profética a la voz crítica que constituye cada conciencia cristiana frente a las injusticias que puedan cometer las diferentes sociedades humanas. Esa jerarquía deberá, por último, anunciar con palabras y con hechos su esperanza de salvación para el hombre, es decir, su convicción de que la historia humana tiene un sentido, porque los esfuerzos de los hombres están sostenidos por la presencia amorosa del Dios que resucitó a Jesucristo.

Veíamos anteriormente que la relación de la iglesia con la sociedad civil ha sido definida en tres teorías, concebidas todas ellas en términos de poder. Las tres insistían en los derechos de la iglesia a intervenir en el orden temporal. Tal vez la iglesia no encuentre el camino de su reconciliación con la sociedad ni consiga realizar auténticamente su función social mientras no defina su relación con la sociedad en los términos más apropiados a su misión, del testimonio, la comunión y el servicio.

Redescubrimiento de la religión y presencia de los cristianos en la sociedad¹

Introducción

Nuestra exposición pretende mostrar que el redescubrimiento de la religión por los cristianos es la condición para una presencia valiosa de la iglesia en esa nueva sociedad española hacia la que parece que vamos encaminándonos.

Comencemos por explicitar en qué sentido hablamos de «nueva sociedad». Para hacerlo parece necesario referirse a nuestro pasado inmediato.

Durante los últimos cuarenta años la iglesia se ha hecho presente en la sociedad española de una manera fundamentalmente oficial a través de la fórmula del estado confesional. La iglesia ha sido una de las fuerzas configuradoras del orden social, dotada de una función precisa: la de legitimar en última instancia los valores y normas vigentes en esa sociedad.

La crisis de esta forma de presencia se ha producido por dos factores: la evolución política del país y el fracaso del modelo de organización del Estado en que la iglesia se veía implicada, y el proceso de modernización de la vida social y cultural con la consiguiente secularización que hacía inviable una forma de

1. Conferencia pronunciada en Madrid, marzo de 1977, dentro del ciclo «Los cristianos y la nueva sociedad española». Publicada en *Corintios XIII, 3* (1977) 41-68.

presencia más propia de situaciones y de sociedades todavía sa-
crales.

Este segundo factor, la secularización, más rápido que las transformaciones políticas de la forma de presencia de la iglesia, ha hecho que esa presencia haya sido vivida por amplias capas de la población española como impositiva. De ahí que la nueva situación sea esperada por no pocos contemporáneos como liberación de una tutela indebida.

No pocos cristianos españoles que hemos participado de forma más o menos consciente y en diferentes grados de consentimiento y de colaboración en la situación que estamos cerrando, padecemos una mala conciencia que se traduce en no confesados complejos de culpabilidad y de inferioridad que nos orientan hacia el retraimiento ante la nueva forma decididamente secular de ordenación de la sociedad que se avecina.

Este pasado debe ser asumido lúcidamente para que no condicione la nueva forma de presencia que exige de la iglesia y de los cristianos que la formamos la nueva situación. Condicionada por este pasado estaría la actitud de unos cristianos que, acompañados, renunciasen a hacer acto de presencia y retirasesen la aportación que como cristianos deben a la nueva situación. Y condicionada estaría también la actitud de los que intentasen una forma de presencia que reeditase la anterior cambiando tan sólo las fuerzas detentadoras del poder a las que una vez más se trataría de legitimar.

Mucha generosidad, imaginación y coraje necesita la iglesia española para encontrar una forma de presencia acorde con su condición de iglesia y con la nueva situación de la sociedad española.

En la reflexión que sigue proponemos uno de los puntos en que debe apoyarse esa nueva forma de presencia: el redescubrimiento de la religión.

1. *Redescubrir la religión*

La expresión se presta a muchos malentendidos y por eso necesitamos precisar el significado que le damos. Tal expresión constituye un tópico en la literatura religiosa surgida como reacción a la teología de la secularización y a la teología radical. Con expresiones como la nuestra se han referido muchos hombres de iglesia —y también sociólogos y teólogos— a unos hechos que parecen poner en tela de juicio el sentido irreversible del proceso de secularización. Se trata de hechos como el cultivo de lo maravilloso, la nostalgia de lo mágico, la vuelta de lo terrorífico,

el gusto del ocultismo, y de los movimientos contraculturales que han producido. Tales hechos indicarían —según esos autores— la parcialidad de los análisis de la teología y la sociología de la secularización y mostrarían la necesidad de lo sagrado que el hombre de nuestros días sigue experimentando.

Nuestra expresión no se refiere a esto. Los hechos aducidos por tales interpretaciones tienen que ver con lo sagrado sólo marginalmente. A veces son incluso sus claras perversiones. Se trata de «supervivencias», de restos marginales del proceso de secularización; de movimientos de protesta contra determinados aspectos de las sociedades opulentas y la asfixia que producen en el hombre. No creemos que la presencia de la iglesia pueda asegurarse sobre bases tan poco sólidas. Con restos no se construye una vida. La religión no entrará en la nueva sociedad por la puerta del hastío o del cansancio.

Tampoco nos referimos con esa expresión a un movimiento de vuelta a la religión. Apenas iniciado el camino de ida al compromiso social y político hay creyentes que no han encontrado en él todo lo que esperaban —tal vez por haber puesto en él una esperanza excesiva— y vuelven a la religión para encontrar en ella lo que el compromiso no les ha procurado. Sin negar que pueda darse, tampoco nos referimos a este fenómeno. Es demasiado pronto para estar de vuelta y la decepción no es el mejor camino para redefinir una vida.

Con el «redescubrimiento de la religión» no nos referimos, en definitiva, a un hecho. Enunciamos una tarea, un proyecto o una esperanza indispensable para asegurar una forma válida de presencia.

Se trata de la necesidad de descubrir de nuevo la religión como dimensión específica de la existencia y de asegurar sobre ese descubrimiento una forma de presencia que evite los errores de nuestro pasado inmediato y nos permita superar las tentaciones de buscar nuevas formas de relevancia social mediante alianzas con los nuevos poderes, o de resignarnos a la insignificancia.

Afirmamos, pues, con nuestra expresión la necesidad de «redescubrir el valor decisivo de lo estrictamente religioso en la vida del hombre»; de «recuperar el respeto y estima de lo religioso devolviéndolo al patrimonio común de los hombres». ²

Esta afirmación choca con evidentes y justificados recelos. El tema de la especificidad de lo religioso hace aparecer el fantasma del dualismo que sitúa lo religioso al margen de la vida y termina por hacer de ello un competidor de la vida real.

En efecto, la especificidad de lo religioso ha sido afirmada y vivida por los cristianos en la historia moderna en unos términos que no pueden por menos de hacerla sospechosa.

La especificidad ha sido vivida, en primer lugar, en términos de «sectorialización». Lo religioso ha sido considerado un sector de la vida que decrece a medida que crecen los otros sectores. De ahí se ha seguido que la secularización haya sido vivida como una progresiva retirada de la religión a reductos cada vez más limitados. La religión sólo podría ser afirmada a costa de los otros sectores de la vida. Cuando la especificidad se pone en la separación surge la competitividad con lo humano que produce esa larga serie de malentendidos que ha sido la historia de la secularización en el mundo moderno.

La especificidad de lo religioso ha sido vivida también como *separación*. En primer lugar, del pensamiento: la religión constituiría un orden de verdades inaccesibles a la razón que limitarían el espacio de su competencia. Separación también, de la vida: la religión consistiría en unas prácticas piadosas. Separación de lo corporal: la religión constituiría el ámbito de lo «puramente» espiritual, ajeno al cuerpo y a la tierra. Separación de lo comunitario: la religión ha sido vivida con frecuencia como retiro a lo privado e individual. Y, por último, separación de la historia, quedando así la religión reducida a un retiro al más allá de la vida, al terreno de la escatología.

La afirmación de la especificidad de lo religioso suscita la desconfianza en amplios sectores por otra razón. En efecto, con frecuencia se la ha hecho consistir en un «añadido». Descubrir la especificidad significaría descubrir qué añade el cristianismo a tal o cual sistema. La imagen de una realidad constituida a la que se añade algo nuevo expresa claramente la reducción que se operaba de lo religioso a algo accidental, externo a la existencia humana. Lo específico sería entonces una *intención peculiar* que lo más que podría es ordenar externamente una acción a un fin ajeno a ella misma. O una vaga referencia a un modelo ético o a un ideal con el que identificarse; o una celebración simbólica comunitaria de lo que la vida comporta de riesgo, acción y compromiso y que viene a procurarle un plus de belleza, alegría o gratuidad que la acción, la praxis no tendría de suyo y que el hombre necesitaría.

Así entendida la especificidad de lo religioso no puede dejar de suscitar reservas y recelos. Pero no lo entendemos así. Es más, todas estas concepciones tienen una base común contra la

que reaccionamos con nuestra defensa de la especificidad de lo religioso. Esa base común es doble. La religión ha sido confundida con, o reducida a, la religión establecida: a los gestos, pensamientos, sentimientos, instituciones, en que se encarna.

La religión ha quedado reducida a la función que ejerce en el desarrollo de la vida humana; es normal que una realidad que es definida exclusivamente por la función que ejerce en la vida del hombre entre en colisión con las realidades que desempeñan funciones afines y termine siendo sustituida por ellas.

Esta consideración de la religión condena a las falsas formas de comprensión de su especificidad que acabamos de enunciar y que vician de raíz la presencia de lo religioso en la vida y en la sociedad. La historia reciente del cristianismo en nuestro país, y no sólo en él, muestran cómo la preocupación y los esfuerzos de los creyentes se han dirigido más a asegurar y garantizar las manifestaciones de la vida religiosa que a purificar, discernir e iluminar ésta última. Pero anotadas las dificultades que puede suscitar el enunciado de nuestra afirmación, pasamos a desarrollarla positivamente.

2. *El reconocimiento de Dios como Dios*

Redescubrir la religión es redescubrir el valor, la importancia, la dignidad de lo que es su centro: la afirmación, el reconocimiento, la confesión de Dios como Dios, es decir, como lo único necesario.

Pero ¿no estaremos invitando a los cristianos al descubrimiento de un mediterráneo? Creemos que no, por tres razones. En primer lugar, porque es indudable que el interés de los cristianos —sobre todo de los llamados eclesiásticos— se ha orientado preferentemente hacia otros elementos menos centrales de lo religioso. Sin llegar a afirmar —como han pretendido algunos medios integristas y algunos pensadores conservadores, sobre todo franceses— que hay que buscar a Dios fuera de la iglesia porque la iglesia se ha olvidado de Dios, lo cual es una exageración y una injusticia, es indudable que nos hemos ocupado más de las consecuencias éticas, de las condiciones políticas, de la presencia institucional que de revitalizar lo esencial: la relación con Dios. Por eso un teólogo nada sospechoso ha podido escribir, dirigiéndose a la iglesia:

¿Dónde se habla con lenguas de fuego de Dios y de su amor? ¿dónde son mencionados los mandamientos de Dios no como un penoso deber que cumplir, sino como la gloriosa liberación del hombre de la angustia vital esclavizadora y del egoísmo frustrante?

te? ¿dónde en la iglesia no sólo se ora sino que se experimenta la oración como un don pentecostal del Espíritu?... ¿Habéis hablado alguna vez desde la verdadera situación, sin falsearla, con la alegría del Espíritu santo? ³

En segundo lugar, creemos necesario insistir en ese redescubrimiento de lo esencial porque, si es falso que Dios ha muerto, es indudable que nuestra sociedad padece un eclipse de Dios y en este eclipse no hemos dejado de participar los creyentes con la interposición de una vida que transparenta más nuestros intereses, nuestras preocupaciones y nuestras obsesiones que la presencia vivificante de Dios. Permítaseme recordar el rostro que como creyentes presentamos a uno de nuestros contemporáneos que ha hecho profesión de agnosticismo:

En estos momentos el agnosticismo parece el único camino para devolver al hombre la seguridad y el entusiasmo frente a tantos millones de cristianos decepcionados para los que Dios es, aunque muchos no lo admitan, tan sólo un juguete roto. ⁴

La tercera razón por la que ese redescubrimiento nos parece necesario es porque se puede hablar mucho de Dios y que todas las palabras en lugar de significar, aneguen lo que significan. Así el habla superficial no avalada por una experiencia; el habla rutinaria que repite palabras hechas, lugares comunes, retóricas heredadas; el habla ideologizada que se sirve de Dios —una palabra que sigue suscitando ecos muy profundos en los hombres— para someter a otras personas, para defender posiciones, para justificar intereses.

Por eso necesitamos hacer el redescubrimiento de Dios. Job venía hablando de Dios y gritándole a lo largo de todo su alegato, hasta que Dios mismo se le manifiesta. En aquel momento confiesa: «hablé de grandezas que no entendía, de maravillas que superan mi comprensión... Te conocía sólo de oídas, ahora te han visto mis ojos, por eso me retracto y vuelvo al polvo y la ceniza». Tal vez muchos cristianos de hoy tengamos que reconocer, después de haber hablado mucho de Dios, que le conocíamos sólo de oídas. Por eso necesitamos hacer el redescubrimiento de la religión. Pero este redescubrimiento no es fácil. No puede ahorrárnoslo nadie. No basta con indicar el camino mediante un razonamiento. ¡Qué fácil sería todo si se tratase tan sólo de demostrar su existencia! Hay que ponerse en marcha.

3. K. Rahner, *Cambio estructural en la iglesia*, Madrid 1974, 105.

4. E. Tierno Galván, *Qué es ser agnóstico*, Madrid 1977.

3. Las condiciones para el encuentro con Dios

Y Dios no aparece a una mirada dispersa, a un hombre distraído, a un hombre perdido en el divertimiento. El encuentro con Dios, que tiene lugar en el centro mismo de la persona, supone una existencia que camina hacia ese centro, que supera la identificación de sí mismo con las funciones, las posesiones y las acciones; supone una persona que vive su vida como propia, que no se reduce a identificarse con las decisiones que otros tomen por ella, sino que se decide a ser, que asume la propia vida y hace de ella un destino personal.

Dios no aparece tampoco a una mirada anónima como la que caracteriza al hombre masificado. El Dios que entrega su nombre al revelarse, llama al hombre por su propio nombre y le exige estar despierto a su condición de persona.

Tampoco una mirada superficial es capaz de percibirle. Esa mirada, por ejemplo, que se contenta con el cómo y el qué sin llegar nunca al por qué nacido del asombro y del maravillamiento y como fruto de una reflexión profunda.

Dios no aparece a una mirada interesada que sólo se preocupa de la utilidad, la practicidad, del para qué; que todo lo ordena a un sujeto reducido a utilización y disfrute y que por eso se convierte en mirada obsesionada y agobiada.

Ni, por último, a una mirada dominadora como la del hombre puramente técnico que todo lo manipula, que se pasea por el mundo haciendo y deshaciendo y se muestra incapaz de contemplar.

El redescubrimiento de Dios exige de nosotros una cura lenta de sosiego, de concentración, de interiorización, de contemplación, de disponibilidad, de gratuidad, de desasimiento, de libertad interior, de creatividad; necesitamos un largo período de rehabilitación para lo espiritual —no aislado de lo corporal—, lo personal —no equivalente a privado o individual— para dimensiones que la cultura científico técnica en que vivimos nos está atrofiando por haber creado un medio ambiente cultural y social en el que su ejercicio se hace en la práctica imposible. Rahner ha escrito:

La iglesia ha de ser una iglesia espiritual si quiere permanecer fiel a su propia esencia... Pues siendo sinceros, en el terreno de lo espiritual somos, hasta un extremo tremendo, una iglesia sin vida...⁵

Pero todo esto son condiciones que no aseguran automáticamente el encuentro con lo divino. Este no es el resultado de unas técnicas como tantas de nosotros pretendemos a propósito, por ejemplo, del empleo de determinados medios de la espiritualidad oriental.

Comienza a haber encuentro con Dios y descubrimiento de la religión cuando un hombre personalmente maduro reconoce la realidad trascendente, la reconoce como personal y pone en ella su salvación definitiva.

4. *El encuentro personal con la trascendencia*

Pero ¿qué significa reconocer la trascendencia? No es ciertamente afirmar una realidad que está más allá de los límites de la realidad física que constituye el universo en el que nos encontramos. El esquema espacial de que se ha servido y en que se ha apoyado la idea de la trascendencia no agota el contenido significativo, ni tal vez sea la mejor pista para pensarla.

Descubrir la trascendencia no es necesariamente afirmar la existencia de una tercera sustancia que existe junto a la sustancia mundo y la sustancia hombre y que las limita a ambas. Esto ha sido una forma de expresar lo que la palabra significa, llena de peligros, el más importante de los cuales es comprometer la misma trascendencia, ya que una tercera sustancia —aunque se la llame infinita— que limite el universo y el hombre se vería al mismo tiempo limitada por ellos y difícilmente sería pensable como verdaderamente trascendente.

Descubrir la trascendencia es más que un acto del pensamiento. Es un acto global de la persona que reconoce que la realidad no se agota en lo que el hombre define como tal: que la verdad no se limita a las verdades que el hombre descubre; que el bien no se reduce a los valores que el hombre instaura; que el hombre no es criterio suficiente para definir lo que es; que reconoce que si es verdad en alguna medida que el hombre es «pastor del ser», él mismo necesita de un pastor para que su existencia no se vea abocada al nihilismo. Descubrir la trascendencia es reconocer que lo que el hombre es y hace se inscribe en un horizonte de ser y de sentido con el que ninguna realización de lo humano coincide. Pero para esto no basta constatar que la realización de lo humano que somos cada uno de nosotros está abierta a un horizonte de posibilidades que ninguno de nosotros agotamos y que definiría el horizonte de posibilidades de la especie, del hombre ideal o de la humanidad en su conjunto.

El reconocimiento serio de la trascendencia comienza cuando el hombre «realiza» que la humanidad no es tampoco criterio de lo real. Que el conjunto de los hombres habidos y por haber, que la historia humana como tal es una realización finita siempre abierta a una realización perfecta que le sirve de criterio, la orienta, le da sentido. Reconocer la trascendencia no significa afirmar que la humanidad y la historia están siempre abiertas a un futuro indefinido, que cada logro será la plataforma para nuevos proyectos y empresas. Por eso para nosotros la trascendencia no se reduce como para Garaudy, a «esta dimensión del hombre que toma conciencia de que no tiene más esencia que su futuro y que vive como ser inacabado»⁶. Significa reconocer que la historia está abierta a un futuro absoluto, a una realidad infinita de la que procede y a la que se orienta. La trascendencia no es sólo futuro del hombre. Es al mismo tiempo su pasado. Es el eterno presente del que la persona constantemente participa.

Reconocer la trascendencia lleva consigo reconocer la limitación de lo humano. Pero no es el reconocimiento de la trascendencia lo que impone los límites. La limitación es un hecho con el que no podemos dejar de contar. Reconocer la trascendencia comporta más bien la posibilidad de abrir nuestra finitud a ese más allá de sí misma que nunca se deja percibir como un objeto de experiencia pero que ha dejado huellas suficientes en el hombre para que éste se atreva a reconocerla, la primera de las cuales es la propia experiencia de la finitud.

Es indudable que estamos ante una realidad límite que no puede ser representada por los conceptos de que dispone nuestro pensamiento. Pero no olvidemos que si fuese pensable así, ya no sería la trascendencia que abarca nuestro pensamiento y, por tanto, no se deja abarcar por él. Evidentemente, aquello por lo que todo pensamiento piensa, no puede ser pensado, dice el texto célebre de las *Mpanishads*, o en términos más cercanos, «si lo comprendiste, no era Dios».

Pero el descubrimiento de Dios no se reduce a la afirmación de la trascendencia. La trascendencia comienza a ser Dios —Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob, Dios del hombre religioso, no de los filósofos y de los sabios— cuando es concebido o, mejor, vivido como personal.

Pero ¿qué significa este carácter personal de la trascendencia? La primera respuesta que se nos ocurre a esta cuestión capital es atribuir a esa trascendencia que nos envuelve los rasgos característicos de la persona que somos nosotros. El procedimiento es

legítimo, pero se basa en un dato más originario. Es el resultado del esfuerzo de la razón por pensar lo que el hombre todo ha vivido en el encuentro religioso con esa trascendencia.

Reconocer como personal la trascendencia es descubrirla como raíz y como sentido de la propia persona. Es descubrirla como término para el hombre de una relación personal. Para ello es necesario, en primer lugar, percibirse —o mejor vivirse— como sujeto, como centro personal, como totalidad imposible, indomitable, inasible que con todos los recursos de la propia naturaleza realiza un destino único, irrepetible. No es fácil, en las circunstancias actuales de vida, realizar y expresar la experiencia de sí mismo como persona. Tal vez sólo en la relación personal, en el encuentro con el tú consigamos tomar conciencia y vivir nuestra condición de sujetos y de personas. Realizada esta experiencia, estamos en disposición de percibir que una realidad personal como la nuestra, expuesta a la limitación connatural del desfallecimiento, de la infidelidad, de la muerte; limitada radicalmente por el hecho de haber comenzado a existir, condenada por tanto a no disponer de sí misma, por existir a partir de un acto previo que escapa a nuestra disposición; que una persona así sólo tiene sentido porque ese horizonte en el que se inscriben todos sus actos, sus tendencias, sus anhelos que hemos llamado la trascendencia es una trascendencia personal. Es decir, que la experiencia de la propia condición como personal sólo tiene sentido si la realidad de la cual surge ese misterio que es la persona y hacia la que se orienta el curso de su vida es una realidad infinita y personal. El origen del hombre, si por hombre entendemos tan sólo la naturaleza humana, podría ser una realidad total de la que ésta formara parte. El fin del hombre, si por hombre entendemos tan sólo la naturaleza humana, podría ser un futuro indefinido, siempre abierto a una humanidad cada vez más perfecta. Desde una consideración del hombre en tercera persona —como naturaleza humana— la razón de ser de todo podría ser una totalidad indistinta que tanto daría llamar Dios o la naturaleza.

Pero cuando se toma conciencia del milagro de la realidad personal, entonces se percibe que el origen de esta realidad y su fin no puede ser otro que una realidad infinita, con la que el hombre pueda entablar una relación personal porque ella le ha hecho existir como realidad personal.

Intentemos una expresión más concreta de lo que venimos diciendo. Todos los elementos que componen nuestra naturaleza humana se explican gracias al proceso de la generación que ha culminado en el hecho de nuestros padres. Todos los elementos

que componen nuestra vida se justifican adecuadamente con la pervivencia de los logros que vamos consiguiendo en nuestra vida en las generaciones humanas cuyo futuro vamos posibilitando. Pero el sujeto único que se realiza con esos elementos, la persona que dispone de todos ellos no se explica por esa generación ni se justifica con una supervivencia como la que se obtiene en la especie. Ni nuestros padres ni los padres de nuestros padres explican ese misterio, ese milagro que somos cada uno de nosotros y con el que ellos se han encontrado igual que nosotros. Nuestros padres sólo nos pueden querer cuando ya somos. Ellos han querido un hijo y se han encontrado con nosotros. «En el acto fisiobiológico de la generación surge algo que es más que nueva *fysis* o nuevo *bios*, una persona dotada de espíritu. El nacimiento de cada hombre nuevo es un milagro»⁷. Esa realidad única —que es y es finitamente— sólo tiene explicación si tiene su fundamento en una realidad infinita capaz de llamarnos, de convocarnos personalmente a la existencia y de convertir así esta vida nuestra en una vocación hacia un futuro que o es igualmente personal o carece por completo de sentido. Sólo una persona puede salvar a la persona que somos cada uno de nosotros.

Así, pues, descubrir a Dios es justamente descubrir que existimos desde un origen amoroso, que el fundamento de la realidad es una trascendencia personal y que toda nuestra vida se orienta como a su destino a un futuro perfecto, a una vida en la que nuestra condición personal se realizará de forma plena. A esto y no a otra cosa es a lo que el hombre religioso llama salvación. A la posibilidad gratuitamente recibida de realizar con una plenitud que desafíe las limitaciones del tiempo, del espacio, del fracaso y de la infidelidad las posibilidades infinitas a las que está abierta la persona humana. Es decir, a la posibilidad gratuitamente dada de vivir plenamente la relación con Dios a la que él nos ha llamado al llamarnos a la existencia humana. Por eso todas las religiones dirán que la salvación no es otra cosa que Dios hecho Dios con y para el hombre. «Entonces, leemos en el Apocalipsis, Dios en persona estará con ellos y será su Dios».

A este descubrimiento nada fácil —aunque probablemente no tan difícil como estas laboriosas explicaciones pueden hacer creer— se refiere lo que hemos llamado el redescubrimiento de la religión en cuanto este redescubrimiento tiene su centro en el redescubrimiento de Dios.

Este redescubrimiento significa sencillamente una revalorización por los cristianos de su condición de creyentes. Un recen-

7. W. Kasper, *Jesús, el Cristo*, Salamanca 1976, 71.

tramiento en lo único necesario, una conversión a lo único que nos importa de manera incondicional. Después de tantas operaciones de acomodación y de poda como ha sufrido la existencia de los creyentes en los últimos años: desmitologización, desacralización, desinstitucionalización, desideologización, etc., ahora nos vemos remitidos a una tarea más radical de recentramiento de nuestra vida en lo teologal, de teologización de nuestra existencia.

5. *Redescubrimiento de Dios y presencia en la sociedad*

Pero ¿cómo podemos proponer a estas alturas esta tarea como condición para una presencia efectiva y eficaz de los creyentes en la nueva sociedad —moderna, pluralista secular— a la que caminamos? ¿No estamos proponiendo, por el contrario, la vuelta a una situación religiosa sacral felizmente superada por las sociedades modernas entre las que queremos que se cuente la nuestra? ¿Qué puede aportar a la construcción de una sociedad nueva la insistencia en estos viejos temas religiosos? Condicionar la presencia de los cristianos en la sociedad al redescubrimiento de lo religioso ¿no será condenar esa presencia a la insignificancia; volver a formas interioristas de religiosidad, invitar a la mística huída del mundo?

Cuantos intentamos vivir en nuestro mundo sin negarle la aportación de nuestro esfuerzo y nuestros talentos, pero sin poner entre paréntesis nuestra condición de creyentes, sabemos que no se trata de preguntas retóricas. En ellas se expresa tal vez la dificultad por antonomasia de los creyentes de hoy.

Adelantemos resumidamente nuestra respuesta: el descubrimiento de la religión es la condición no única, pero sí indispensable para asegurar una presencia efectiva —al mismo tiempo que respetuosa de lo secular— de los creyentes en la sociedad a la que pertenecen.

En efecto, el problema de las sociedades que se proponen como criterio de modernidad —las sociedades desarrolladas de occidente entre las que en parte nos contamos y cuya homologación perfecta esperamos obtener en breve— es que a partir de los principios de racionalidad crítica, libertad individual, y crecimiento económico para todos sus miembros, han montado unas estructuras que están muy lejos de procurar al hombre las condiciones ideales para su mejor realización. Por el contrario, esas estructuras parecen estar volviéndose contra el hombre e imponerle nuevas formas de alienación tanto más eficaces cuanto más perfeccionados son los medios de que disponen los que las instauran.

No vamos a discutir la necesidad de una transformación de estas estructuras simplemente si no se quiere que el futuro mismo de la humanidad se vea comprometido. Pero queremos añadir que la experiencia nos muestra ya suficientemente que la sola transformación de las estructuras no soluciona los problemas del hombre. Aun las estructuras más racionalmente estudiadas terminan siendo alienantes cuando el hombre que las instaura o que las padece no ha sido liberado, no ha sido transformado. Podríamos aplicar a las estructuras el conocido texto del budismo:

Las naturalezas están precedidas por la mente... si uno habla o actúa con una mente maliciosa, la tristeza le sigue del mismo modo que la rueda de la carreta va siguiendo las pezuñas del animal que tira de ella.

Pues bien, estamos convencidos de que el redescubrimiento de la religión es capaz de operar una transformación radical del ser del hombre y que esta transformación está llamada a influir en la transformación de la sociedad de la que este hombre forma parte.

No nos es posible exponer con detalle el poder transformador de lo humano que contiene el ejercicio de la relación con Dios a que nos hemos referido. Aludiremos tan sólo a algunos aspectos más importantes.

Anotemos una vez más que la relación religiosa —ese descubrimiento de Dios de que hemos hablado— no afecta al quehacer del hombre, a su sentir, a su pensar sino, más radicalmente, a su mismo ser. A ese corazón del que proceden los actos del hombre y que determina que el hombre sea bueno o malo. La religión no procura al hombre una vida mejor sino una vida nueva. Como se ha dicho del sermón de la montaña, de la religión puede decirse que «lo pide todo cuando pide que creamos en un Dios capaz de transformar la vida, de hacer nacer un hombre nuevo en el seno de nuestro universo»⁸. Pero ¿en qué consiste este nuevo ser que comporta el descubrimiento de Dios?

6. Reconocimiento de Dios y reconciliación de los hombres

Aludamos tan sólo a dos de sus rasgos: el hombre religioso es un hombre reconciliado. El hombre religioso es un hombre liberado. Los elegimos porque se refieren a dos de las necesidades

8. J. Jeremías, *Palabras de Jesús*, Madrid 1970, 92-93.

más urgentemente experimentadas en la sociedad moderna y en concreto en la española.

Es voz unánime y común sentir que los españoles para recorrer con garantías la nueva etapa histórica que iniciamos necesitamos partir de la reconciliación social. Una guerra civil como la que inició la etapa inmediatamente anterior de nuestra historia abre necesariamente heridas en el cuerpo social cuya cicatrización no podemos confiar sencillamente al tiempo o al olvido. Es necesario una decisión personal y colectiva de reconocimiento de los propios errores y de perdón de los ajenos para que este pueblo pueda mirar su futuro como futuro de todos y para todos. Además, la moderna sociedad de lo países desarrollados parece basada sobre la búsqueda del máximo provecho por parte de cada uno de sus miembros y esto los lleva a todos, como grupos y como individuos, a una situación de competitividad que los expone a una situación permanente de conflicto y de agresión mutua.

Nuestra sociedad necesita tanto como el pan una reconciliación efectiva. Una vez más no queremos olvidar que esta reconciliación tiene un aspecto estructural, social y político que si es ignorado convierte el esfuerzo por la reconciliación personal en inútil, engañoso y hasta reforzador de esa conflictividad que se pretende eliminar. Pero estamos convencidos de que sólo un hombre en paz puede ser pacífico, agente de paz. Y vamos a intentar mostrar que el redescubrimiento de lo religioso, el reconocimiento efectivo de Dios está llamado a reconciliar al hombre en un nivel de profundidad al que pocas actividades humanas llegan.

Reconciliar al hombre supone, en primer lugar, armonizar sus tendencias, sus posibilidades, sus dimensiones de manera que todos concurran con su energía a la realización de la persona. Porque no cabe duda de que el hombre es un ser sumamente complejo. Espacialmente limitado y capaz de abarcar el espacio infinitamente mayor que lo rodea; temporal —sólo puede ser distendiéndose en la duración y dueño de esa distensión con la que se construye; corporal —por tanto material— y espiritual que trasciende la materia; conciencia apoyada y recuperada desde niveles inconscientes; ser de hecho medido y abierto a un ideal de ser con el que nunca coincide pero al que nunca renuncia. Centro personal imposible e indominable y, al mismo tiempo, constitutivamente hambriento de la comunicación con los otros para poder ser él mismo. Dueño de sí y esclavo de los mil condicionamientos del temperamento, del carácter y del ambiente. El hombre es un complicado nudo de tensiones. Estas tienen

su raíz en una más profunda. El hombre es, en términos de Kierkegaard, «una síntesis activa de finitud e infinitud»; el hombre como decía Pascal, «superá infinitamente al hombre». Sólo cuando esta tensión radical se resuelve puede el hombre aspirar a resolver las demás tensiones en las que ésta se manifiesta. Sólo entonces ese nudo de tensiones puede convertirse en esa viviente armonía de contrastes que es el hombre reconciliado.

Pues bien, esa tensión profunda es la que encuentra su solución en la actitud religiosa. El hombre religioso, abierto a una trascendencia inabarcable, tiene conciencia perfecta de sus límites. Pero su apertura personal a esa trascendencia le impide resignarse pasivamente a ellos. Como ningún otro tipo de hombre, el creyente se acepta a sí mismo. Pero aceptarse no significa tan sólo para él contar con su finitud e instalarse consecuentemente en ella. Significa saberse dado y por tanto llamado a realizar esas posibilidades que abre para él su origen trascendente. Para el hombre creyente la finitud no es un sino al que plegarse; la vida no es un destino al que resignarse. La vida es don y es gracia y, por eso, existir humanamente consistirá en esa armonización viva de la finitud y la infinitud que llamamos absoluta confianza o esperanza: yo no puedo salvarme: mi finitud condena cualquier pretensión prometeica; yo espero ser salvado: la apertura a la trascendencia personal me asegura que mi condición no es la de Sísifo atado fatalmente al fardo de su finitud.

Pascal expresó ya esta radical tensión humana y su resolución en el infinito en los términos bien conocidos de sus *Pensamientos*:

¿Qué quimera es, pues, el hombre? ¿qué novedad? ¿qué monstruo, qué caos, qué sujeto de contradicción, qué prodigo? Juez de todas las cosas, imbécil gusano de la tierra; depositario de la verdad, cloaca de incertidumbre y de error; gloria y desecho del universo? ¿Quién resolverá este embrollo?... Conoced la paradoja que sois para vosotros mismos... aprended que el hombre supera infinitamente al hombre y escuchad de nuestro Señor vuestra condición verdadera que vosotros ignoráis. ¡Escuchad a Dios! ⁹

Reconciliado en su interior, el hombre religioso es capaz de asumir las tensiones que constituyen su existencia no como fuerzas centrífugas que pongan en peligro su consistencia sino como dinamismos confluyentes, complementarios que contribuyen a la realización de este microcosmos, de esta suma de la realidad que es el hombre.

Pero esta reconciliación interior no es una reconciliación privada. El hombre religioso, reconciliado consigo mismo por la aceptación de su condición en la presencia dinamizadora de la trascendencia, está en las mejores condiciones de vivir reconciliado con los demás y de cooperar en la efectiva reconciliación de todos los hombres.

En efecto, el ejercicio de la dimensión religiosa ofrece al hombre el apoyo más firme para superar las tendencias que le llevan al dominio, a la explotación, a la utilización o a la manipulación del otro, raíces de toda la conflictividad entre los hombres. En todas estas actitudes late una tendencia común: la de hacerse a sí mismo centro de la realidad y hacer girar en torno a sí al resto de los hombres como instrumentos o medios para la propia realización. O la de cerrarse y centrarse en el mundo y sus posibilidades como único medio para la propia realización a través de la posesión, el disfrute y el dominio de los recursos que ofrece. En la primera actitud el otro queda reducido a la condición de objeto. En la segunda, a la de competidor que me disputa el dominio de los objetos. Sólo la apertura efectiva a la trascendencia hace posible una actitud en la que el otro sea realmente compañero. Los derechos del otro sólo alcanzan a ser respetados plenamente cuando, a la luz del absoluto, se descubre en él la imagen inobjetivable e imposible de ese absoluto. Y este descubrimiento sólo es posible cuando el propio sujeto abierto a esa realidad efectivamente trascendente, adquiere, gracias a esa apertura, la posibilidad de abrirse a los demás evitando así la tentación de absolutizarlos y esclavizarse a ellos o de objetivarlos y hacerlos sus esclavos.

Un filósofo francés lo ha expresado de forma muy clara:

El amor, bastante fuerte para persuadir al individuo que se entregue y se sacrifique, no podría fundarse ni sobre el instinto del individuo que le lleva a constituirse centro del mundo, ni sobre el derecho del otro que no tiene más valor que el propio yo (para justificar ese sacrificio). El amor no puede venir más que de arriba.¹⁰

7. Reconocimiento de Dios y liberación del hombre

La relación religiosa tiene también una fuerza eficazmente liberadora sobre la vida del hombre. Nos detenemos a desarrollar esta función por ser la pasión por la liberación lo que ha llevado a algunos de los más generosos creyentes de nuestros días a rele-

10. E. Boutroux, *Morale et religion*, citado en G. Madinier, *La conscience morale*, Paris 1958, 94.

gar la dimensión religiosa a un segundo plano, destacando su función liberadora hasta el punto de dar a entender que se agota en ella y haciendo así necesario el redescubrimiento de la religión por el que estamos abogando.

Frente a esas reducciones históricas del cristianismo que hemos llamado el retiro a lo privado, a lo espiritual, a lo escatológico, muchos de nuestros contemporáneos, sensibles a los padecimientos reales de masas enteras de población, han denunciado lo religioso como una solución ideológica, falseada, ineficaz a los males reales que padece el hombre. Frente a ellas, han destacado el poder liberador de todos esos males reales que encierra el cristianismo. Pero si en las versiones del cristianismo contra las que estos creyentes reaccionan se producía una reducción espiritualista del cristianismo que le privaba del realismo material, corporal y social que comporta, en la que algunos de ellos predicaban puede producirse la reducción contraria, igualmente peligrosa, según la cual los males reales del hombre se reducen al hambre o la indigencia, la opresión socio-política o la discriminación social, y la salvación cristiana se reduce consecuentemente a la superación de estos males.

La atención a la dimensión religiosa permite descubrir que siendo realísimos tales males, el mal del hombre no se agota en ellos, y el cultivo de esa dimensión produce una interior y radical liberación del hombre que, sin eliminar automáticamente las segundas, tampoco deja al hombre indiferente ni desarmado ante ellas, sino que le dota de energías y apoyos eficaces para la superación de esas opresiones. El redescubrimiento de la religión permitirá, en una palabra, descubrir la dimensión liberadora de la salvación y la necesidad que toda liberación socio-política tiene de la salvación religiosa para no convertir a sus protagonistas en presas fáciles de la desesperación, cuando, conseguidos los objetivos inmediatos, surja la pregunta del sentido y no hallen respuesta para ella, o en candidatos para la opresión.

El reconocimiento de la trascendencia personal descubre al hombre la raíz de toda esclavitud que no es otra que la absolutización de algo que es sólo finito. Cuando una realidad finita: poder, saber, posesión, grupo humano, raza, sexo vienen a ocupar el lugar reservado al absoluto en la existencia humana, dado que ninguna de ellas ni la suma de todas puede llenarlo, la capacidad del hombre sufre una amputación radical y el hombre se ve condenado a no ser más que lo que esas realidades le ofrecen. El hombre, abierto de suyo al infinito, se ve reducido a la finitud como si ésta y sólo ella fuese su lote. Sus energías, de suyo inagotables, se ven limitadas a lo que esas realidades naturales le ofrecen.

cen. Y por mucho que éstas le ofrezcan, el resultado final será la decepción. De ésta libera el reconocimiento de Dios al hombre al descubrirle la limitación de todo lo mundano y ofrecerle la posibilidad de su superación. Es lo que las tradiciones religiosas han dicho de formas muy diversas.¹¹

Tenemos que reconocer que el poder liberador de la religión al que nos referimos puede sonar a idealista, a utópico, a ingenuo y hasta tal vez a ideológico. Pero antes de descalificarlo con tales apelativos deberíamos hacer la prueba de ensayar su validez y de medir su eficacia, sustituyendo en nuestra vida social el ansia de poseer, la sed de acumular, el afán de consumir, la ambición de dominar —que al fin terminan consumiéndonos— por el saludable desasimiento y la radical liberación que comporta el descubrimiento de que sólo una cosa es necesaria: Dios y su justicia.

8. Encuentro con Dios y presencia en la sociedad

Tal vez si se ha seguido el hilo del discurso se llegue a conceder que el redescubrimiento de la religión puede tener efectos benéficos en el interior de las conciencias. Pero ¿es bueno insistir en él cuando de lo que se trata es de la presencia de los cristianos en la sociedad y más concretamente en una sociedad pluralista y secular?

A nuestro modo de ver sí, porque la forma de presencia en la sociedad que se sigue de él aúna el ser religiosamente significativa con el ser respetuosa de la autonomía de las construcciones de la ciudad secular.

Los cristianos hemos insistido excesivamente al plantear el problema de la relación entre la religión y la sociedad, entre la fe y la vida, en las relaciones que existen entre las necesarias mediaciones institucionales de la fe y las realidades profanas con las que éstas conviven. ¡Cuánto hemos pensado y escrito sobre las relaciones iglesia-Estado, iglesia-sociedad, teología-cultura, etc.! Tales problemas son reales; son necesarios, porque tales mediaciones son imprescindibles para la fe.

11. Recordemos el texto budista: «Si tienes cien cosas queridas, tienes cien sufrimientos; si tienes noventa cosas queridas, tienes noventa sufrimientos... Si tienes una cosa querida, tienes un sufrimiento. Si no tienes nada querido, no tienes ningún sufrimiento». Cf. el texto completo en *Udana. La palabra del Buda*, Barcelona 1971, 246-247. O el texto, más cercano, del evangelio: «no andéis agobiados .. una sola cosa es necesaria», que tan felizmente tradujo santa Teresa en sus coplillas: «Nada te turbe / Nada te espante / Todo se pasa / Dios no se muda / La paciencia todo lo alcanza / Quien a Dios tiene / nada le falta».

Pero no olvidemos que esas mediaciones no agotan la vida religiosa. De nada nos serviría una iglesia con su espacio de libertad asegurado en la sociedad si los creyentes que la forman no tienen nada específico que aportar a ella. De nada sirven unas excelentes mediaciones culturales puestas a disposición de los creyentes, si la fe de éstos no tiene la vitalidad suficiente para animar y vivificar esa cultura.

Pero ¿qué aportará esta fe a la construcción de la nueva sociedad? Probablemente pocos contenidos específicos para la solución de los problemas inmediatos que plantea a esa sociedad la vida en el mundo. La fe no arma para la solución de las tareas intramundanas. En ellas el creyente se ve remitido a su competencia, a su creatividad, a su capacidad de trabajo y de colaboración.

Pero esto no reduce a los creyentes a la insignificancia. Veamos algunas de las formas en que la fe presta al creyente principios específicos de acción capaces de transformar el sentido de sus acciones más profanas.

En primer lugar, la fe permite al creyente descubrir los males reales, las profundas alienaciones que aquejan a la sociedad por debajo de dificultades que tienden a constituirse en los únicos males posibles; por debajo de las dificultades materiales, e incluso de las injusticias sociales, nuestra sociedad se ve trabajada por males profundos que sólo de vez en cuando aslan a la superficie: así, el hambre de sentido: «sufrimos por vivir en un mundo sin finalidad» (Garaudy), la sed de comunicación entre las personas, la degradación moral; la falta de sensibilidad para distinguir el bien del mal.

En segundo lugar, la fe permite al creyente percibir y denunciar los males que están distorsionando los mejores logros de nuestra época: competitividad entre las personas, desmesura, egoísmo, asfixia en lo inmediato, tristeza y hastío de vivir, manipulación de las personas, degradación de la naturaleza. Además, le confiere la orientación para buscar caminos que le permitan salir de esas alienaciones profundas y el apoyo firme que proporciona la esperanza de que «allí donde crece el peligro, se anuncia también la salvación». Por último, la fe presta a los hombres una base firme para la creación de lazos nuevos de solidaridad que les permite unirse en la lucha contra todos esos males.

Ninguna de estas aportaciones suple los esfuerzos del cristiano en el terreno profano por conocer con los métodos propios la realidad y aplicar a su transformación los medios apropiados. No se trata, pues, de resacralizar el mundo. Se trata más bien

de prestarle un eje en torno al cual ordene sus múltiples actividades, un fin que las oriente, un apoyo que les confiera solidez.

Dietrich Bonhoeffer, excepcional testigo de la importancia de lo religioso —a pesar de lo que nos han querido hacer pensar algunos de sus comentaristas superficiales— lo expresó con una imagen de gran belleza.

Al final de su vida se preguntaba: ¿no llevará la vida religiosa con su concentración en el *unum necessarium* a una monotonización de la vida?

Todo gran amor entraña el peligro de hacernos perder de vista... la polifonía de la vida. Quiero decir que Dios y su amor quieren ser amados de todo corazón, pero no de modo que el amor terrenal quede mermado y debilitado; el amor de Dios debe ser el *cantus firmus* hacia el cual las demás voces de la vida se elevan como contrapuntos... Allí donde el *cantus firmus* se muestra claro y nítido, el contrapunto puede desarrollarse con toda su energía. Ambos son inseparables y, sin embargo, distintos. Te quisiera pedir que dejéis sonar con todo vigor el *cantus firmus*. Sólo entonces habrá un sonido pleno y el contrapunto se sabrá siempre apoyado... Cuando uno se encuentra en medio de esa polifonía, entonces la vida cobra un sentido propio y, al mismo tiempo, sabemos que nada funesto puede ocurrirnos mientras mantengamos el *cantus firmus*...¹²

Con tan bellas imágenes nos invita este testigo excepcional de lo cristiano a participar decididamente en el coro polifónico de la vida de nuestra sociedad sin perder nuestro propio ser y mostrando con nuestra vida cómo en torno a él pueden articularse las variadas actividades que exige de nosotros la vida en el mundo.

Formas actuales de increencia¹

Como todas las actitudes que afectan profundamente al hombre, la increencia se diversifica en su realización concreta según las circunstancias históricas, sociológicas, culturales, ambientales e incluso temperamentales de quienes la adoptan. Por eso, aun cuando existan unos rasgos comunes que permitan designar a una serie de actitudes con el nombre de increencia, el único camino para identificar esa increencia es el que pasa por la descripción y la clasificación de sus formas en una situación determinada.

1. *Precisiones terminológicas y metodológicas. Los presupuestos de nuestra descripción*

Hablamos de increencia y no, por ejemplo, de ateísmo. Tal opción terminológica se funda en unas razones cuya exposición nos introduce ya en la comprensión de lo significado por el término. El término de ateísmo remite generalmente a un *sistema de pensamiento* establecido sin referencia a lo divino. «Increencia» designa una *actitud global y radical del sujeto*. Tal actitud no se identifica con el ateísmo, como la actitud de fe —su contrario— no se identifica con el teísmo. Por eso, aun cuando la actitud de increencia se exprese generalmente en un sistema ateo

1. Publicado originalmente en Razón y Fe (enero 1976).

de pensamiento, y la de fe, en un sistema teísta, no faltan casos en los que sistemas teístas encubren actitudes no creyentes y actitudes creyentes se expresan en sistemas de pensamiento no teístas. Ejemplos destacados de este último caso aparecen en esas formas muy puras de creencia que representan los místicos que propugnan una teología radicalmente negativa, y el budismo originario, elevada forma de religión expresada en un sistema ateo de pensamiento.

Nuestra descripción de la increencia adoptará un método inspirado en la fenomenología. No pretendemos, pues, analizar ninguno de los aspectos concretos que contiene: psicológico, sociológico o histórico. Supuestas las explicaciones parciales de cada uno de estos aspectos desde las diferentes ciencias, nos proponemos estudiar el fenómeno de la increencia en su conjunto, prestando atención a la intención del sujeto que anima las manifestaciones externas objeto de cada una de esas ciencias. Por fenomenología de la increencia entendemos la descripción global del fenómeno de la increencia y la comprensión de su sentido en el marco más amplio de la comprensión del fenómeno humano en su conjunto.

Tal descripción se hará desde unos presupuestos que nos parece necesario explicitar. El mismo término negativo con que designamos esa actitud humana indica que nuestra descripción está realizada desde la situación del creyente. El no creyente no se reconoce a sí mismo en los términos negativos de «no creyente» o «increyente». El designará su actitud como humanista o libre-pensadora o escéptica. Y cuando desde su propia situación trata de describir la actitud creyente ésta no le aparece como la norma positiva en comparación con la cual su actitud resulta deficiente o negativa. Por el contrario, tenderá a describirla como actitud excesiva de credulidad o superstición en relación con la medida de lo humano y nada más que humano que para él representa su afirmación racional.

Tal presupuesto ¿no viciará radicalmente los resultados de nuestra descripción? Creemos que no. En efecto, nuestra condición de creyentes influirá sobre la descripción de la increencia, pero este influjo será limitado y dominable si no convertimos esa situación en criterio previo de valor que nos lleve a identificarla con la realización de lo humano, condenando las actitudes que la nieguen, a ser al mismo tiempo una negación o una privación de la condición humana. Por otra parte, no podemos olvidar que la situación actual del creyente hace imposible el estudio de la increencia como algo exterior y ajeno por completo al mismo. Creer desde una situación determinada cultural y socialmente por

la increencia, exige al creyente adulto preguntarse por la existencia y el sentido de la increencia. La identidad del creyente —cada vez más difícil de realizar y de percibir incluso para él mismo— pasa en nuestros días por su confrontación con el fenómeno masivo y cada vez más penetrante de la increencia.

Finalmente el pluralismo de creencias e increencias que caracteriza nuestra situación, así como la planetarización de la cultura están forzando a los hombres a realizar proyectos de realización de lo humano en los que puedan colaborar personas que han dado al problema de la orientación última de su vida respuestas positivas o negativas e incluso personas que sienten repugnancia a planteárselo. Los problemas del hambre, de la supervivencia de la especie, de la degradación de la naturaleza, del establecimiento de unas condiciones justas de vida para todos los pueblos requieren el concurso de todos los hombres. Para que este concurso acceda al nivel de la colaboración humana, importa que el creyente realice un esfuerzo serio de comprensión de la increencia, y el no creyente un esfuerzo recíproco.

Tales son los supuestos de nuestra descripción. Explicitemos para comenzarla la comprensión de la actitud de fe en contraposición a la cual nos proponemos dibujar la figura de la increencia y clasificar sus formas más importantes.

2. La actitud de increencia desde el modelo de la actitud creyente

Al proponer la actitud creyente como modelo de comprensión no queremos decir que los no creyentes vivan en una actitud de permanente rechazo de la fe o de confrontación con ella. Reconocemos que actualmente la increencia aparece en muchos casos, más que como antirreligiosa o anticristiana, como posreligiosa o poscristiana. Son ya muchas las personas nacidas en una tradición no creyente que, aunque tal vez surgiera en oposición a la religión, ya ha olvidado sus raíces polémicas y ha pasado a ser vivida en una especie de tranquila posesión que la convierten en algo obvio y natural.

Utilizamos la descripción de la fe como modelo en nuestra descripción de la increencia tan sólo en cuanto estimamos que constituye la actitud funcionalmente homóloga en la vida del creyente y, por tanto, la que más fácilmente le permite captar el sentido de esa actitud del no creyente, que sin esa referencia resultaría incomprensible para él.

Reducida a su núcleo fundamental la actitud creyente se presenta como el reconocimiento de una trascendencia personal que

confiere sentido último a la existencia, la sociedad y la historia. Tal aceptación se realiza desde la más profunda raíz de la persona a la que esa realidad trascendente afecta e interpela incondicionalmente. Por afectar a la raíz de la persona, ese reconocimiento debe ser vivido en todas sus dimensiones y en todos sus niveles. De ahí que la fe se encarne en todas las religiones en un sistema de mediaciones racionales, en un *ethos*, es decir, en una forma determinada de realización de la vida y hasta en una determinada organización social. Tales mediaciones son necesarias para la actitud creyente pero están condicionadas en su forma concreta por la situación del sujeto y reciben su valor del término al cual remiten.

En resumen, la actitud creyente realiza la difícil síntesis del más completo riesgo del sujeto, indispensable para que aparezca la realidad trascendente, y su más absoluta confianza que permite que el trascendimiento del riesgo no se pierda en el vacío.

Desde esta descripción de la actitud creyente, la increencia consistirá en su esencia y en sus formas más puras en una actitud en la que el hombre rehúsa plantear la cuestión del sentido último de su vida o la resuelve rehusando el trascendimiento o la confianza. Pero antes de llegar a estas formas extremas en las que la creencia y la increencia se distinguen netamente existe una zona intermedia en la que las actitudes de creencia e increencia conviven en la ambigüedad de unas mediaciones que pueden servir tanto a una actitud de fe como a una actitud de increencia.

3. Formas actuales de increencia

Ya hemos anotado que no existe la increencia; que lo que existen son las casi innumerables formas de incrédulos originadas por las circunstancias en las que se encarnan los elementos característicos de esa actitud y por la primacía que adquiere alguno de esos elementos sobre los demás. Esto último es lo que nos permite establecer algunos tipos más importantes de increencia. Señálemos, aunque apenas sea necesario, que tampoco aquí se dan tipos puros y que la tipología no puede en modo alguno considerarse exhaustiva.

Comenzamos nuestra descripción por las formas de increencia que se originan en la zona ambigua de las mediaciones.

a) Increencias por sustitución

Los fenómenos complejos a que nos referimos han sido designados también con los términos de «formas sincretistas de

increencia» (Martin E. Marty) y de «fenómenos de trasferencia» (Desroche)². Podrían clasificarse en este apartado algunas formas de increencia del siglo pasado como la «religión de la humanidad» de A. Comte³ y la «transformación de lo sagrado» operada por el padre de los ateísmos modernos L. Feuerbach⁴. Pero nosotros nos limitaremos a algunas de sus manifestaciones contemporáneas. En sustancia se reducen a la trasferencia a unas mediaciones afines a las consideradas históricamente como religiosas de una intención que ha dejado de ser religiosa pero que ejerce en la sociedad o en la vida una función homóloga a la ejercida por la religión en otras situaciones.

La primera de estas formas constituye un caso típico de *increencia sincretista*. Es bien conocido el fenómeno de que, cuando el proceso de secularización parecía desterrar de nuestra cultura todas las manifestaciones de lo sagrado, han pululado justamente en las sociedades más afectadas por la secularización, resurgimientos del cultivo de lo maravilloso, de la atención a lo parapsíquico que han permitido hablar de un retorno de los brujos. «Un sacerdote menos, decía ya Bernanos, mil pitonisas más». Y el vacío dejado por la fe ingenua en la providencia está siendo llenado por la masiva y no menos ingenua confianza en los horóscopos. Como la angustia ante el problema del mal ha hecho aparecer, a pesar de todos los movimientos desmitologizadores, el interés por el exorcismo. En todos estos y otros muchos hechos como la revolución de Jesús, las peregrinaciones juveniles, la utilización mecánica de algunas de las mediaciones de las grandes religiones orientales, la moda de los amuletos y la revitalización en niveles generalmente superficiales de simbolismos «religiosos», hechos en los que algunos creen poder discernir una pervivencia de la religión, observamos el mismo fenómeno de utilización de unas mediaciones más espontáneas y elocuentes para las capas contestarias de nuestra sociedad como vehículo de expresión no de una auténtica actitud religiosa, pero sí, al menos,

2. M. E. Marty, *Varieties of unbelief*, New York 1964.

3. Sobre esta «religión de la humanidad» cf. H. de Lubac, *El drama del humanismo ateo*, Madrid 1949, 192 ss.

4. Cf. como ejemplo, el final «sacramental» de *La esencia del cristianismo*, Salamanca 1975, 306: «Solamente se necesita interrumpir el curso común y acostumbrado de las cosas, para darle a lo común un significado no común, y a la vida en cuanto tal un significado religioso en general. Por eso, santo sea el pan, santo el vino, pero también sea santa el agua Agnón» Y en otro lugar escribe: «Pues tenemos que hacernos de nuevo religiosos, la política tiene que ser nuestra religión»: *Die Notwendigkeit einer Reform der Philosophie* (1842). Sobre el conjunto de la cuestión cf. L. Arvon, *L. Feuerbach ou la transformation du sacré*, París 1957.

de algunas de las necesidades profundas del hombre a las que esa actitud respondía. En la medida en que la utilización de tales mediaciones ahorra a las masas, que se sirven de ellas y en algunos casos las consumen, la difícil actitud religiosa, podemos hablar a propósito de ellas de una forma de increencia sincretista o de increencias por sustitución o por trasferencia.

El otro caso de increencia por sustitución lo ofrecen las llamadas *religiones civiles*. Con este término se indica una forma característica de ocuparse del problema del destino, de abordar las cuestiones últimas en las que prevalecen como rasgos característicos la experiencia personal, la libertad y la autenticidad al mismo tiempo que la preocupación por superar los límites estrechos de la propia comunidad nacional y los valores mezquinos que rigen el funcionamiento de la sociedad opulenta. R. Bellah, que alude al «cuerpo de la paz» de tiempos del presidente Kennedy, describe así una de estas formas de «religión»: sus miembros, amplios sectores de la juventud americana blanca más opulenta, «prosiguen la búsqueda de una autenticidad personal más allá de cualquier lealtad a su grupo social. Muchos de ellos parecen... haber tomado como su primer dogma la identificación y la responsabilidad por los sufrimientos de los otros en cualquier parte del mundo. Parecen una especie de moderna encarnación de la 'religión de la humanidad' de Comte. La reciente y universal explosión de la juventud en busca de justicia social, más motivada por los valores personales que por los resentimientos de clase, es una especie de salida a la superficie de un vasto consenso de valores que han ido creciendo en el mundo moderno y cuya actualización demanda impaciente la juventud. Este gran movimiento moral internacional que tiene ya sus santos y sus mártires, sus Gandhi y sus Martin Luther King que trascienden por entero toda identificación nacional puede ser, aun sin plena conciencia de ello, el movimiento religioso más significativo de nuestros tiempos». ⁵

Esta nueva forma de religión no coincide con los grupos que se presentan tradicionalmente como creyentes. Crece tanto dentro como fuera de las iglesias, y es compatible con los resultados de la secularización. Pero ¿basta que el hombre se ocupe de las antinomias de su ser y exprese esa ocupación en unas formas simbólicas para que se pueda hablar legítimamente de fe religiosa?, ¿o el hecho de que lo afirmado sea en el mejor de los casos la humanidad, nos forzará a no ver en este hecho otra cosa que un

5. *El trasfondo histórico de la increencia*, en R. Caporale - A. Grumelli (eds.), *Cultura de la increencia*, Bilbao 1974, 73-74.

caso más, de increencia, bajo formas ciertamente muy positivas, en el que no sólo se han sustituido las mediaciones, sino que se ha producido una transformación paralela de la actitud de la que surgen?

Las cuestiones planteadas nos permiten insistir sobre la ambigüedad antes aludida de estas formas de increencia a las que, como hemos visto, no faltan quienes, desde un punto de vista fundamentalmente sociológico, califiquen de formas modernas de religión y, por tanto, de creencia.

En el segundo tipo de increencia que describimos a continuación esta ambigüedad desaparece. Se trata ya de una forma clara de increencia. Probablemente constituye, además, la más extendida en los países occidentales.

b) Formas acreyentes de vida

La característica común a todas ellas es la instalación en una forma de existencia en la que *no aparecen siquiera los problemas del sentido último* a los que la creencia intenta responder. Sus variedades son muy numerosas. Aludamos a las más importantes.

La primera comprende el número cada vez más numeroso de hombres que, por diferentes razones, sitúan el ideal humano *por debajo del nivel auténticamente espiritual* del hombre. Esta limitación del ideal humano sucede cada vez que el hombre se contenta más o menos artificialmente con el orden del haber y de los medios sin llegar a descubrir que la persona sólo se justifica en el reino del ser y de los fines. Cuando prevalece esa forma de posesión que es el placer, el hombre se instala en el *hedonismo*; cuando prevalece el interés por el resultado práctico, aparece el *pragmatismo* que ignora las preguntas relativas a las razones profundas y a los fines últimos; en otras ocasiones interesan sobre todo las posesiones materiales que aseguran un bienestar cada vez mayor y el resultado es un hombre poseído por la acumulación de riquezas y la fiebre consumista. Cabe, también, que sea el aparecer lo que prevalezca sobre el ser, y el hombre se pierde en el esfuerzo por ostentar ante la sociedad una imagen de sí cada vez más reconocida. En otros casos, el hombre privado de identidad por su interés exclusivo por las cosas, ante el vértigo que le produce el vacío interior, reacciona perdiéndose en las mil formas cada vez más perfeccionadas de evasión, olvido sistemático de sí y divertimiento. Cabe, por último, que esa perdida de identidad revista la forma de la identificación plena del hombre con la función social que ejerce, con lo que la persona se reduce al *se impersonal* conjugando la acción representada por la propia profesión.

Todas estas formas de alienación, características de las sociedades contemporáneas, constituyen otras tantas formas de existencia en las que resulta imposible el descubrimiento de una realidad trascendente y la relación efectiva con ella. Más que de increencia debremos hablar, pues, en estos casos de falta en el hombre de las condiciones indispensables de base para que se produzcan tanto la increencia como la creencia.

Existe un segundo tipo posible de personas acreyentes. Son las que se designan de ordinario con el término de *indiferentes*. Se trata de personas de un talante vital poco inclinado a los radicalismos de cualquier signo, a los excesos y a los entusiasmos. Conscientes de las limitaciones que comporta la condición humana, terminan por acomodarse con relativa facilidad a ellas y dan la impresión de carecer de oídos para cualquier rumor de otro mundo que el de la experiencia, de ojos para otras dimensiones que las de lo humano y lo terreno, y, en general, de ese sexto sentido que lleva al sujeto religioso a detectar por doquier en el mundo y en la vida señales de un mundo trascendente. Son personas que, en la expresión con que M. Weber se definía a sí mismo, «carecen de oído para lo religioso».

El tercer tipo de acreyentes está representado por personas que adoptan una *postura agnóstica*, es decir, privada de toda «sabiduría», por considerar el tipo de saber que representan esas sabidurías imposible o al menos inaccesible al hombre. A este tipo pertenecen, en general, los cultivadores de la ciencia positiva que consideran que «el único tipo de razonamiento o de hábito cognoscitivo que parece tener cierta validez explicativa real es el tipo de saber científico-positivo» y que, por consiguiente, «todas las afirmaciones de tipo más general están minadas en su raíz», reduciéndose a postulados de tipo personal sin verificación posible, cuya garantía es la existencia personal o la esperanza que unos hombres tienen y otros no tienen.⁶

La clasificación de estas tres formas dentro del mismo grupo de acreyencia no supone una valoración idéntica de todas ellas. Mientras la primera forma refleja una deshumanización del hom-

6. De los dos últimos rasgos participa la figura del agnóstico dibujada recientemente por E. Tierno Galván: el agnóstico está igualmente distante del creyente y del ateo. No es ni hedonista, ni estoico, ni resignado, ni escéptico. Vive perfectamente instalado en la finitud; no echa nada de menos, aunque acepta el lado inefable de lo finito. Vive del criterio de verificación y rechaza la aceptación de una tercera realidad trascendente no verificable. Dcsde esta descripción del agnóstico propone, para que sea posible el humanismo, la restitución al hombre de todo lo que se le ha sustraído, es decir, del espíritu y lo inefable. Cf. *Qué es ser agnóstico*, Madrid 1975.

bre, las dos siguientes pueden comportar la elaboración de visiones del hombre y de proyectos de vida en los que caben ideales y valores elevados. Para determinar nuestro recorrido por el vasto mundo de la increencia pasamos ahora a sus formas más claras.

c) Increencias positivas

Nos referimos con este término a aquellas actitudes en las que el hombre, tras haberse planteado expresamente el problema de su destino, se esfuerza por obtener, por construir *una respuesta únicamente humana* al mismo.

Estamos en los antípodas de la actitud de fe. Por eso las formas principales de esta increencia se oponen a esas dos dimensiones que la fe reúne en síntesis paradójica: el supremo riesgo y la suprema confianza. La primera forma de este tipo de increencia intenta *evitar al hombre el riesgo de la propia decisión*, el ejercicio de la propia libertad. Es la actitud del que, en la expresión de Kierkegaard, «no quiere desesperadamente ser él mismo»⁷. Las formas que puede revestir esta «desesperación» son muy variadas y muy sutiles. Algunas aparecen como tendencia a la unificación y a la disolución en la totalidad de lo real concebido panteísticamente como hogar o seno vagamente divino. Con frecuencia se expresan como sometimiento resignado a la propia condición como parte del destino. Más frecuente y más numerosa en nuestros días resulta la tendencia a la identificación del hombre con la colectividad o con la raza a la que pertenece y el sometimiento completo, el abandono ciego a una autoridad totalitaria que la personifica. En todos los casos se trata de la abdicación de la libertad con el riesgo que comporta, que surge de un sentimiento muy agudizado de inseguridad que incapacita al hombre para asumir personalmente su vida.

Pero indudablemente la más importante forma de la increencia positiva está representada por los movimientos de *afirmación absoluta de la realidad del hombre*. Se trata ahora de los que, habiendo descubierto la necesidad que el hombre tiene de trascenderse para afirmarse y realizarse, rehúsan hacerlo a través de la confianza. Son los que, de nuevo en expresión de Kierkegaardt, «quieren desesperadamente ser ellos mismos» y al no tolerar ser en la esperanza se empeñan en un proceso indefinido de afirmación y de superación. En esta afirmación puede subrayarse la dimensión humana de la razón, dando lugar a las actitudes lla-

7. *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado*, Madrid 1969, 103 ss., 137 ss.

madas librepensadoras o racionalistas que excluyen cualquier realidad sobrenatural que coarte su campo de aplicación o le imponga cualquier tipo de obediencia. O puede subrayarse la dimensión de la libertad, excluyendo la existencia de una realidad absoluta que no podría menos de predeterminarla negando su carácter de autocreadora. Por último, puede subrayarse la dimensión social del hombre haciendo de la sociedad el horizonte posibilitante de la trascendencia intramundana de sus miembros, el futuro permanente de todas sus aspiraciones y realizaciones. «Yo creo —dirá un autor en lo que él mismo ha llamado la profesión de fe de un increyente— que no hay ni dios ni diablo por encima del hombre... que tenemos que existir según nosotros mismos y tenemos que dar un sentido a nuestra vida, viviéndola»⁸. Las tres corrientes, surgidas de Nietzsche, Marx y la filosofía no creyente de la existencia, en que se formula esta actitud fundamental, representan una lúcida aceptación de la condición humana y de sus limitaciones y el rechazo incondicional de cualquier recurso a la trascendencia como primer paso para la realización de las posibilidades que encierra.

Nos encontramos, decíamos, en los antípodas de la fe, y sin embargo cuando nos acercamos a la increencia con ánimo de comprenderla situándola en el conjunto del fenómeno humano no podemos dejar de observar en ella rasgos que le confieren una extraña afinidad con la actitud de fe. Como ésta, la increencia es una apuesta difícil en la que el hombre lo arriesga todo; como la fe, esta forma de increencia es una actitud que no tolera los ídolos y que ejerce una saludable crítica frente a los sistemas, las instituciones y los saberes establecidos. Por eso, contrariamente a lo que con frecuencia decimos los creyentes, también los representantes de esta actitud de increencia han colaborado en la instauración de valores de los que todos nos sentimos orgullosos.

Claro que la presencia de esos rasgos comunes no debe hacernos olvidar la diferencia. Esta parece mínima pero es definitiva. Enfrentado al problema del propio destino, el no creyente ve ante sí un horizonte ilimitado de posibilidades que intenta realizar por sus propios medios, con sus solos recursos. Dado que éstos son en definitiva finitos, su vida aparecerá como un movimiento indefinido sin otra posibilidad de realización que la que abre la historia y la sociedad futura.

El creyente, en cambio, reconoce en ese horizonte infinito la llamada a trascenderse que ese infinito le hace y acepta ser rea-

8. F. Jeanson, *La foi d'un incroyant*, Paris 1963. 161-183.

lizando la propia vida como respuesta responsable a esa llamada. También su vida está, pues, abierta al futuro infinito, pero la realización de ese futuro está garantizada por la presencia, por el encuentro personal con la trascendencia que ha tenido lugar en su aceptación confiada de la propia vida.

La diferencia es importante y da lugar a dos formas distintas de vida. Pero no debe necesariamente impedir la colaboración de creyentes y no creyentes en la solución de los comunes problemas humanos. Por ahí podría comenzar un diálogo hasta ahora inédito cuyos frutos podrían ir mucho más lejos que los resultados prácticos de esa colaboración.

El hombre en oración. Actitud religiosa, plegaria y condición humana¹

Históricamente parece indudable, así lo dicen al menos todos los que cultivan la ciencia de las religiones, que la oración constituye un fenómeno central en el conjunto del hecho religioso. Se puede constatar que donde aparece la religión, aparece de una u otra forma la oración, y que donde la oración enmudece es porque ha enmudecido previamente la actitud religiosa.

La oración constituye un fenómeno central del hecho religioso no sólo por su importancia sino también porque es el punto de convergencia de la mayor parte de los demás aspectos del complejo fenómeno religioso. En la oración interviene lo más profundo de la actitud religiosa y todas las expresiones de la misma. La palabra, el gesto, las representaciones de la fe, las tonalidades emotivas que despierta la presencia de Dios en el sujeto religioso, es decir, todos los componentes del hecho religioso parecen darse cita en el fenómeno de la oración. Así este fenómeno es una especie de encrucijada donde se puede descubrir de la forma más rica y más viva el fenómeno religioso.

Por eso el estudio de las formas históricas de la oración permite descubrir las múltiples figuras que ha revestido a lo largo

1. Texto de dos conferencias pronunciadas en la Facultad de Teología de Vitoria, publicado posteriormente en Surge (1972) 210-253, ligeramente corregido.

de la historia esa figura, que muchos quieren arcaica pero que sigue siendo actual, del *homo religiosus*. El estudio de la oración sería, pues, uno de los mejores caminos para estudiar la historia de las religiones. Pero, la oración no es sólo un documento de la historia religiosa de la humanidad, es, además, un documento privilegiado de la historia humana. En ella se refleja como en muy pocos hechos la condición humana y la forma concreta en que esa condición humana ha sido vivida en las distintas épocas y culturas. Basta saber cómo ha rezado una época para saber cómo era el hombre que vivía en ella. El estudio histórico de la oración sería así un excelente camino para la comprensión del hombre y de su historia.

Tal estudio histórico, además de mostrar la antigüedad y la nobleza de la oración, nos reflejaría las vicisitudes de la vida religiosa de la humanidad e incluso las peripecias de la vida humana.

Pero una reflexión actual sobre la oración no puede contenerse con este punto de vista histórico o descriptivo. Porque nuestra situación, desde la cual reflexionamos, se caracteriza por una comprensión de la condición humana en la que cada vez parece tener menor relieve la dimensión religiosa y por unas formas de entender y de vivir la religión que parece comportar la desaparición progresiva de las más venerables formas de plegaria.

En esta situación es imposible reflexionar realistamente sobre la oración sin preguntarse ante todo por su lugar y su sentido dentro de la actitud religiosa y por su función y su valor en el conjunto de la experiencia humana. A plantear estas cuestiones e indicar algunos caminos de solución van dirigidas las reflexiones que siguen.

1. *La oración, expresión originaria de la actitud religiosa*

La situación de crisis de la religión en nuestro mundo está produciendo entre otros efectos positivos el de una progresiva purificación de muchas manifestaciones religiosas que épocas de tranquila posesión habían aceptado como legítimas pero que de hecho constituían adherencias culturales de un valor muy circunstancial o, en algunos casos, perversiones manifiestas de la actitud religiosa.

El celo purificador suscitado por la actual crisis parece haberse aplicado con particular complacencia al mundo de las expresiones culturales y a las formas de oración que las acompañan.

Los resultados de esta aplicación han sido desiguales. En algunos casos ese celo purificador de la religión ha eliminado usos claramente pervertidos recibidos durante mucho tiempo como auténticos. Pero en otros, la crítica de determinadas formas de oración ha llevado a la crítica de la actitud misma y a la proclamación ambigua de una fe privada de toda expresión religiosa o de una religión desprovista de toda piedad. Tales excesos, nacidos en muchos casos de una sana intención purificadora, se deben a que sus defensores no han distinguido entre las formas de oración y la actitud fundamental de la que proceden ni se han preguntado por la relación que une esta actitud de oración con la actitud religiosa fundamental.

Nuestra reflexión parte de la convicción de que el hombre religioso de hoy, de forma tal vez más urgente que el de ninguna otra época, necesita adaptar las formas concretas de su oración a su propia situación cultural e histórica, o, mejor, necesita recrear desde su situación histórica unas formas de oración todavía inéditas. Pero parte también de la convicción de que estas nuevas formas sólo serán auténticas si nacen de una actitud religiosa auténtica y se mantienen en referencia constante a ella como expresiones concretas de la misma.

Por eso creemos que el primer paso de nuestra reflexión sobre la actitud de oración debe ser una descripción de los rasgos esenciales de la actitud religiosa de la que la actitud de oración es expresión viva.

La actitud religiosa

Habiendo descrito en otro lugar detenidamente los rasgos esenciales de la actitud religiosa, ofrecemos aquí una simple enumeración de los más importantes. En la actitud religiosa el hombre responde a la presencia gratuita del misterio en su vida. El carácter trascendente del misterio confiere a esta actitud sus rasgos peculiares de *actitud extática*, en la que el sujeto reconoce su centro en esa realidad trascendente, más íntima a él que su propia intimidad; de *actitud de completo trascendimiento* y de superación de todas sus posibilidades llevadas al límite y de *actitud salvífica* en la que el sujeto encuentra la plena y perfecta realización de su ser.

La actitud de oración constituye la primera expresión, la primera realización de la actitud religiosa. Recogiendo una expresión de santo Tomás podríamos decir que la oración es *proprius religionis actus*, es decir, la actualización primera, la realización, la puesta en ejercicio de la actitud religiosa.

Como primera expresión de la presencia del misterio, la actitud de oración es, más que un acto o un conjunto de actos, una forma global de ejercicio de la existencia que se irá pormenorizando y desgranando después en una larga y variada serie de actos concretos, pero que no se agotará en ninguno de ellos. En la actitud fundamental de oración se reflejan de forma inmediata los rasgos de la actitud religiosa.

Los rasgos esenciales de la actitud de oración

Cuando el misterio irrumpre en la existencia del hombre, éste se siente ante la presencia de una realidad que aparece para él como el *unum necessarium*, lo único necesario. La trascendencia de esta realidad es tal que el hombre no puede menos de vivirla como incomparable, como única. La existencia que provoca en el hombre es tan absoluta que relativiza el resto de las realidades mundanas y humanas que pasan a ser a su lado sólo «penúltimas».

Este carácter de *unum necessarium* produce como primer efecto en el sujeto una «concentración suma de sus facultades» y de sus posibilidades en torno a una única finalidad que reúne todo el interés del hombre y que suscita en sus facultades y posibilidades una tensión suma que concentra todas sus energías. Las distintas realidades del mundo reclaman la atención del hombre, en la medida en que responden a alguna de sus necesidades. Pero ninguna es capaz de responder a la pregunta fundamental que es el ser mismo de la persona. Por eso, aunque la persona necesite pasar por todas ellas para realizarse no consigue su realización plena en ninguna, y en cada una de ellas se siente como disgregada y como separada de sí misma. Frente a esta disgregación en la multiplicidad de lo accidental, la actitud de oración comienza por concentrar al sujeto en una referencia al *unum necessarium* que no deja fuera de sí ninguna de las dimensiones del hombre ni ninguno de los niveles de su persona.

Este poder concentrador de la actitud religiosa sobre el hombre tiene su expresión inmediata en el recogimiento que caracteriza a la experiencia espiritual de la plegaria. El ejercicio de la oración supone como condición indispensable un sujeto despertado a su condición de sujeto, es decir, un hombre que ha superado la tentación del olvido de sí, de la distracción sistemática, de la evasión en los objetos, de la disgregación en las funciones o en los actos que ejerce. Un sujeto que se ha convertido de la inauténticidad de una vida despersonalizada a una experiencia interior de la propia subjetividad que anima, orienta y unifica a todos sus actos.

Pero viciaríamos el sentido de este primer aspecto de la actitud de oración si lo entendiéramos como movimiento de retiro o de separación del mundo y de sus tareas o lo limitásemos a la función de concentración de las energías del sujeto en su propia interioridad. La presencia del misterio concentra las posibilidades y las facultades del sujeto para hacer posible su pleno reconocimiento por el hombre, es decir, para exigirle ese total descentramiento sin el cual el misterio no se haría en modo alguno presente. Por otra parte, la presencia del misterio, al exigirle al hombre ese reconocimiento, abre todas sus facultades, sus órganos de acción, sus posibilidades, a todas aquellas realidades del mundo en las cuales se refleja esa presencia, y a todas aquellas tareas en las cuales el hombre tiene la misión de expresarlas. Por eso, el recogimiento característico del hombre que ora, lejos de encerrarse en sí mismo, le abre a la realidad a través de la disponibilidad, la acogida y la confianza que son los rasgos que añadidos a ese inicial recogimiento vienen a configurar la actitud orante.

La presencia de la realidad suma revela al hombre religioso su radical inconsistencia. Pero esta revelación no se traduce en rebeldía, ni en resignación, ni en desesperanza. En ella, la conciencia de la propia finitud revelada por la plenitud del misterio, se hace alabanza que descubre la propia existencia como don y el mundo entero como gracia. En ella el sentimiento de dependencia absoluta comienza a expresarse en una forma de ejercer la existencia que acepta ser desde una generosidad que no se identifica consigo misma, es decir, en una forma de existir que podríamos denominar como «existir en situación permanente de acción de gracias». Tal actitud supone la difícil aceptación de sí mismo que comporta una lúcida conciencia de la propia finitud y la audacia de no quedarse en ella como en un hecho, sino tomarla como una invitación y como una llamada. Por eso la actitud de oración no se reduce a la existencia en recogimiento, aceptación agradecida y alabanza, sino que se prolonga en actitud de disponibilidad y de confianza.

Vivir la vida como don y como gracia no es sólo interpretarla como procedente de una iniciativa generosa, sino realizarla como respuesta a esa iniciativa, que, al mismo tiempo que funda al hombre, lo atrae. La actitud de oración lo consigue al bañar el ejercicio de la existencia en una atmósfera de suma confianza que hace posible la realización de cada uno de los actos a pesar de la insatisfacción que acompaña esa realización y a pesar de la incertidumbre radical en cuanto al éxito futuro que amenaza constantemente a la realización de los actos humanos. La exis-

tencia religiosa se distingue por la convicción de que todos los actos de la vida tienen un fin y un sentido trascendente, y la actitud de oración constituye la primera expresión de esa convicción fundamental gracias al clima y al horizonte de confianza en el que inscribe el ejercicio concreto de la existencia humana.

Todos los rasgos de la actitud de oración que hemos descrito hasta ahora confieren al hombre que ora la figura de un sujeto en relación interpersonal con el misterio. La actitud de oración consiste fundamentalmente en vivir la existencia como un diálogo interpersonal con la realidad trascendente. El hombre en oración es un hombre que vive toda su vida en la presencia del misterio y que hace de ella un acto permanente de respuesta.

Descripción en estos términos la actitud orante aparece como una disposición fundamental de la existencia que afecta radicalmente a su ejercicio en todas las dimensiones y en todos los niveles de la misma. En esa disposición fundamental consigue su primera expresión la actitud religiosa. Por eso es imposible que exista una relación religiosa viva que no se exprese en una actitud de oración en la cual se encarne la toma de conciencia de esa presencia. De esta disposición fundamental, de esta forma de asumir la existencia que es la actitud de oración, surgirán los múltiples actos concretos que la irán encarnando en el espacio y en el tiempo y la irán difractando en las múltiples dimensiones y niveles en los que se realiza la condición humana.

Cuáles sean estos actos concretos dependerá en gran parte de la cualidad de la actitud de oración que los origina, como ésta a su vez dependerá del tipo de experiencia religiosa que se encarna y se expresa en ella. Por eso, en los rasgos característicos de la actitud de oración tenemos el único criterio para precisar los límites que separan a los actos de oración de otros actos semejantes en apariencia pero radicalmente diferentes por proceder de actitudes distintas.

Vamos a tratar de delimitar la actitud de oración de otras dos actitudes afines en sus manifestaciones aunque radicalmente diferentes en su intención y en su sentido.

La actitud de oración entre la magia y la meditación filosófica

La oración auténtica como función de la actitud religiosa cubre un campo comprendido entre las dos fronteras de la magia y de la filosofía. La magia no es ciertamente una actitud propia del hombre inculto o primitivo de épocas remotas que el hombre religioso o el hombre moderno civilizado hayan superado de forma definitiva. Ya quedan lejos las teorías según las cuales la

magia constituye un estadio de la historia de la humanidad anterior a la religión y a la ciencia, y de la que éstas habrían surgido sucesivamente. La moderna antropología y la ciencia actual de las religiones consideran la magia más como una actitud del sujeto que como un estadio de su historia, y la definen por una serie de rasgos que nunca han dejado de estar de alguna manera presentes en el hombre a lo largo de todas las etapas de su historia.

Como en la actitud religiosa, en la magia el hombre se refiere a unos poderes superiores con la convicción de poder entrar en comunicación con ellos. Como el hombre religioso, el mago vive en un mundo habitado por la presencia de algo que no se deja reducir a lo empírico. Pero la actitud del mago frente a estos poderes es diametralmente opuesta a la actitud religiosa. Y esta diferencia de actitud origina las diferencias en la forma de representarse el poder o los poderes superiores y las diferencias de los actos en los que se expresa la actitud.

Lo propio de la actitud religiosa es como hemos visto el descentramiento del sujeto en un acto de reconocimiento del misterio. El acto religioso, cualquiera que sea su forma concreta, es un acto de entrega y de confianza. En el acto mágico predomina, en cambio, una actitud contraria. La magia tiene como sujeto al hombre que busca en ella, sobre todo, su propio interés y su provecho. En ella el poder superior es requerido para satisfacer una necesidad humana. En la magia el hombre busca *quaes sua sunt*, su propia utilidad. A ella se supeditan los poderes superiores que vienen a ser en definitiva un instrumento más en sus manos. Por eso, si se puede hablar de poderes superiores en la magia, no puede hablarse en modo alguno de realidad suprema. Lo supremo en la magia es el hombre, al que los poderes superiores vienen a servir.

De esta diferencia fundamental en el nivel de la intención, se deriva una segunda que afecta sobre todo a la estructura de la actitud. Ante la realidad verdaderamente suprema el hombre no tiene otro recurso que la suprema confianza. Sobre unos poderes superiores al servicio del hombre éste puede pretender influir. Las acciones mágicas se proponen justamente esto: arrancar de estos poderes superiores el influjo benéfico sobre la propia vida, o el maleficio sobre la vida de los enemigos. Pero tal poder de influencia no parece estar al alcance de todos los mortales, ni poder ejercerse por una acción cualquiera. Por eso, el sujeto de la acción mágica es siempre un especialista predestinado para ello por unos rasgos que lo segregan del resto de los hombres y lo muestran dotado de una mayor proximidad con el mundo de la potencia. Por eso también, las acciones mágicas consisten en

formas y ritos complicados, fijados meticulosamente hasta en sus mínimos detalles, que han de ser realizados sólo en circunstancias particulares y a los que se atribuye una eficacia automática. La importancia de la materialidad externa de los actos mágicos es tal, que la falta de eficacia de los mismos se atribuye generalmente a un «defecto de forma».

En definitiva, frente al tipo de relación personal que caracteriza a la religión, la actitud mágica refiere al hombre a unos poderes que en modo alguno pueden ser considerados como personales. La diferencia entre la actitud mágica y la actitud de oración en cuanto expresión de la actitud religiosa no puede ser teóricamente más clara. En la práctica de los actos que se derivan de una y de otra, la diferenciación ya es más difícil, porque es frecuente que hasta en sus actos más claramente religiosos el hombre deje transparentarse esa necesidad de seguridad y esa tendencia al dominio del poder que son la raíz de la magia.

Pero la magia es sólo una de las fronteras de la oración. Hay una segunda más suave, pero que constituye un límite no menos claro con ella. Lo designamos con el término de meditación o de contemplación filosófica. Con este término nos referimos a una forma peculiar de reacción del pensamiento humano a la presencia del misterio en su vida. Esta presencia no deja de anunciararse en las preguntas radicales que la realidad dirige al hombre, pero ante esta presencia, el hombre, que puede reaccionar reconociendo, es decir, aceptando esta presencia absoluta, puede también reaccionar integrando esta presencia en un sistema, obra de su razón, que abarque la totalidad de lo que existe. El misterio pasa a ser así un absoluto objeto de la razón, con el que ésta encuentra la pieza clave para dar seguridad a su sistema explicativo. Los grandes, los ambiciosos sistemas teológicos surgidos de esta actitud proceden en realidad de una actitud fundamentalmente semejante a la mágica, en la cual, el absoluto, que es el nombre que la razón da al misterio, es utilizado por la razón para sus fines explicativos. No siempre es tan ambiciosa la razón humana en relación con el absoluto. Con frecuencia el ejercicio de la interrogación filosófica lleva al hombre a la convicción de que tales sistemas complexivos de la totalidad son imposibles y de que la razón necesita para explicar la realidad abrirse a una realidad trascendente. Pero la afirmación de esta trascendencia puede ir acompañada de la convicción de que el contacto del hombre con ella se reduce a esa apertura trascendental. Desde estos supuestos surgirá en los temperamentos más dotados para la reflexión la tentación de no reconocer como auténtica otra piedad que una especie de piedad trascendental que nunca

podrá pasar al ejercicio y al acto sin poner en peligro la trascendencia del Absoluto. La piedad de la oración con la disponibilidad, la confianza y el diálogo que comporta quedaría, así, descalificada como forma popular, y en definitiva inauténtica, de comunicación con un Absoluto excesivamente antropomorfizado.

Si la magia es el escollo que debe evitar la oración espontánea del hombre sencillo, esta segunda forma de disolución de la oración es el escollo que amenaza a los hombres religiosos cultivados en la reflexión y en el ejercicio del pensamiento sobre todo si orientan su vida religiosa por los caminos de una religiosidad prevalentemente mística.

Entre estos dos escollos discurre la difícil actitud de la oración que aúna, en difícil pero enriquecedor equilibrio, la afirmación de la más absoluta trascendencia del misterio y la de la más personal relación con él en esta compleja actitud hecha de reconocimiento pleno en la confianza absoluta.

Pasemos ya de la descripción de la actitud fundamental de oración a las múltiples formas de oración.

De la actitud fundamental de oración a las múltiples formas de oración

La actitud de oración es, como hemos intentado mostrar, la actitud religiosa en ejercicio. Pero ninguna actitud existe en estado puro, sino que necesita pormenorizarse en unos actos concretos que encarnan su espíritu en una sucesión de momentos, de acciones, de palabras, y de gestos. ¿Cuáles son los actos en los que se encarna la actitud orante? La historia de las religiones y la propia experiencia del hombre religioso nos muestra una variedad casi innumerable de oraciones. Todo lo humano ha sido vehículo de expresión de este reconocimiento del misterio. La fundamental actitud de diálogo con la trascendencia se ha expresado de hecho en palabras, en cánticos, en acciones, en silencios, en gestos corporales. Se ha expresado en fórmulas comunitarias y en gritos de auxilio lanzados desde la más absoluta soledad. Se ha concretado en himnos de alabanza y en petición detallada de bienes y favores. Se ha expresado también en fórmulas consagradas, en actos extraordinarios y en las acciones más ordinarias de la vida.

No nos es posible analizar aquí detalladamente cada una de estas formas de oración e intentar valorarlas. Por eso nos limitaremos a proponer algunos criterios de acuerdo con los cuales se puede establecer una morfología del mundo de la plegaria. Lo vamos a hacer mostrando la tensión que existe entre algunas de

las formas de oración —tensión que lleva en determinados momentos a privilegiar a algunas de ellas a expensas de otras— intentando además mostrar la legitimidad de algunas de esas formas particularmente discutidas en nuestro tiempo.

a) Oración mística - Oración profética

La multiplicidad de las formas de oración se debe a una doble raíz: la calidad y la especificidad de la actitud de la que proceden y las circunstancias de todo tipo: sociales, culturales, ambientales e incluso temperamentales, de quien ora.

Aplicando a la actitud de oración una de las más usuales y de las más fecundas divisiones de la tipología de la religión, podríamos distinguir dos grandes tendencias en la actitud de oración: la mística y la profética. Son muchos los rasgos que distinguen estas dos formas de experiencia religiosa, pero tal vez todas esas diferencias puedan resumirse en la forma en que ambas se representan la meta de todos sus esfuerzos. Para ambas esta meta es Dios, como término de una relación personal de reconocimiento. Pero mientras el hombre religioso de orientación mística aspira a «estar en Dios», el hombre religioso de orientación profética aspira más bien a «estar con Dios».

El primero tenderá sobre todo, a eliminar todo aquello que impide en él la trasparencia de ese trasfondo divino que lo habita. No temerá que todo lo propio arda hasta que brille en su pureza la luz y el fuego de la que él cree ser una chispa. La religiosidad mística se ocupa poco del mundo, de la vida, e incluso de la persona, la cual se ve literalmente invadida por el amor del Absoluto, que constituye en ella una especie de fuerza de gravedad irresistible.

De esta tendencia de la actitud religiosa brotarán unas formas de oración prevalentemente individuales que prefieren la más radical soledad y la más absoluta purificación de todo lo que no es el absoluto, para que la persona termine uniéndose o fundiéndose en Dios. La forma mística de orar privilegiará por tanto la contemplación, en muchos casos o casi siempre solitaria y silenciosa, sobre la acción, el gesto o la palabra del diálogo.

La religiosidad de orientación profética busca también la relación con el misterio. Pero en ella esta relación no pasa por la disolución de la persona sino por su realización más plena. Por eso la unión con Dios no exige en este caso la renuncia al mundo y a la vida, sino que pasa por la realización de un mundo y una vida plenamente humanizados. Para descubrirse en Dios, el místico tiene que comenzar por purificarse hasta desaparecer

prácticamente. Para estar con Dios, el profeta tiene que hacer un esfuerzo por afirmarse, por realizarse. Por eso, la oración surgida de una religiosidad profética, se expresa en los actos de la vida humana asumida en la presencia de Dios, está dirigida a la afirmación del mundo y a su plenificación por el hombre, se propone la meta positiva de la realización de los valores más altos, y adquiere frecuentemente expresiones comunitarias. La oración profética subraya la trascendencia ética e incluso social y política de la plegaria y se expresa más en la forma del diálogo que en la de la contemplación y el silencio.

Esta primera distinción entre dos grandes tipos de oración, presentes constantemente a lo largo de la historia religiosa, nos descubre los dos primeros polos de tensión en torno a los cuales se agrupan dos formas de vivir, de comprender y de valorar los actos de oración.

¿Cuál de estas dos formas es la auténtica? ¿Debe la oración consistir en esa vuelta del hombre al absoluto que es su centro liberándose del mundo, de la vida y de sí mismo como obstáculo para ese retorno? ¿O debe, por el contrario, la oración constituir un esfuerzo por llegar a la presencia de Dios, con la carga de la vida y de todo lo que ésta comporta de tarea, de gloria, de pena y de trabajo? Debe ser una oración desde el vacío o un «himno del universo?».

Tal vez todas estas cuestiones en forma de alternativa resultan inadecuadas por suponer que cada una de estas dos formas pueda darse auténticamente en sentido exclusivo de su contraria. En realidad, la religiosidad mística, con su retiro del mundo y su negación de lo humano, busca en definitiva la salvación del hombre, aunque acentúe de una forma que puede parecer excesiva, sobre todo a nuestra sensibilidad occidental, el necesario trascendimiento de lo intramundano para la plena realización humana. La religiosidad profética, por su parte, no puede, so pena de diluirse como tal religiosidad, identificar la realización del hombre con la consecución de sus fines intramundanos. Su especificidad consiste en buscar el trascendimiento de lo humano a través de su realización, de una forma que no carece ciertamente de peligros y que choca con claras resistencias en mentalidades como la oriental.

Los dos tipos de espiritualidad en que se encarnan esas formas de actitud religiosa, pueden llevar al hombre hacia su meta, y tal vez el diálogo, apenas iniciado, entre ellas sea una de las más sólidas esperanzas para el futuro del hombre. Por eso, tal vez, esa tensión a la que nuestra generación es tan sensible, no

deba resolverse en la negación de ninguno de los dos polos, sino con la convergencia de la energía que en esa tensión se manifiesta.

b) Oración privada - Oración comunitaria

Un segundo criterio para agrupar las múltiples formas de plegaria consiste en atender al sujeto que las realiza. Este, en algunos casos, es una persona aislada que desde su soledad pide perdón o ayuda a la divinidad, y en otros es una comunidad que expresa, unida en la unanimidad de una plegaria recitada en común, su comunión de fe, de esperanza, sus temores o sus necesidades solidariamente compartidas.

La oración del sujeto aislado puede expresarse en fórmulas más espontáneas, frecuentemente inventadas para el caso y consiste muchas veces en simples invocaciones breves en las que se hace voz un estado de ánimo, como sucede en las jaculatorias. En otros casos, la oración personal no necesita siquiera expresarse en fórmulas, y consiste tan sólo en el silencio interior y exterior que viene a llenar la presencia inefable del misterio.

La oración comunitaria, por el contrario, se expresa de ordinario en fórmulas consagradas capaces de realizar la unanimidad de las personas a través de la voz común, en la que se expresan. Las fórmulas pueden estar más o menos fijadas de antemano y ser tenidas por más o menos inmutables. Muy frecuentemente van acompañadas de acciones cílticas en las que se expresan dramáticamente los sentimientos, las experiencias y las vivencias a las que se refieren las palabras. No es raro que la oración comunitaria sea dirigida por un presidente de la comunidad a la que ésta se une haciendo suyas, por medio del «amén» o de una antífona, sus palabras. Con frecuencia, la comunidad en oración no encuentra palabras para expresar su entusiasmo religioso y prorrumpie en cánticos. También sucede a veces que una comunidad sancione las fórmulas de su plegaria y que éstas sean utilizadas posteriormente de manera estereotipada por sus miembros incluso como expresión de su oración personal privada.

De nuevo esta segunda clasificación, en la que pueden agruparse la mayor parte de las formas de oración que conocemos, nos descubre una nueva tensión entre formas diferentes de comprender y de valorar la oración.

¿Dónde está la forma más auténtica de plegaria? ¿En la oración comunitaria compartida o en la práctica individual de la oración? ¿Quién ora de manera más auténtica? ¿El que se retira a su aposento para en la soledad comunicarse con el misterio o el que se congrega con los miembros de su comunidad para con-

ellos alabar, dar gracias, pedir perdón o hacer presente su indignación?

Aunque también en este punto nuestras circunstancias históricas y la sensibilidad que han creado nos lleven a reconocer más fácilmente la expresión comunitaria de oración, la presencia de las dos formas a lo largo de toda la historia nos invita a no absolutizar ninguna de ellas como única auténtica. La misma historia nos enseña que estas dos formas de orar constituyen dos caminos de expresión de la actitud religiosa y que las dos están amenazadas por peligros reales.

La oración individual puede en muchos casos convertirse en una forma larvada de narcisismo espiritual de quien contempla sus propias riquezas interiores y las expone una y otra vez a esa mirada complacida. Otras veces esta forma de oración puede constituir una máscara para la comodidad y la evasión de la cada vez más difícil comunicación con los demás y de la realización de los compromisos que se tienen contraídos con los hombres con quienes se convive. No es tampoco imposible que la oración retirada del individuo aislado, favorezca actitudes farisaicas de segregación del resto de los hombres, de los que no oran.

Pero junto a estos peligros reales, hay que reconocer que la actitud de oración comunitaria requiere para ser auténtica que los miembros de esa comunidad sean sensibles a la presencia silenciosa y callada del misterio, que los hombres que la componen sean capaces de congregarse en torno a una realidad más profunda que la que manejan en su vida ordinaria, que hayan superado previamente la angostura de sus preocupaciones individuales. En una palabra: la oración comunitaria requiere para ser auténtica comunión de unos hombres con la realidad trascendente, el cultivo, por los miembros de esa comunidad, de la relación constitutiva de apertura al misterio, cultivo que de una u otra forma exige la actitud personal de oración. Sin ella, la oración comunitaria puede reducirse a repetición puramente formal de fórmulas estereotipadas, a uso social colectivamente sancionado o a simple expresión de la necesidad de abrigo comunitario que siente el hombre terriblemente solo de la sociedad masificada.

c) Oración de alabanza - Oración de petición

Una tercera clasificación de las formas de oración nos lleva a distinguir entre la oración desinteresada, que se expresa en las fórmulas de la más pura alabanza, y la oración aparentemente eu demonista e interesada del hombre que expone a Dios sus necesidades más inmediatas y le pide su ayuda para solucionarlas.

En la primera se expresa inmediatamente el reconocimiento de la supremacía y de la dignidad del misterio. Puede revestir las formas más variadas del saludo, de la alabanza, de la acción de gracias, de la confesión de la grandeza de Dios, del ofrecimiento de uno mismo y de sus cosas, del reconocimiento de la propia indignidad, o de la confesión de los propios pecados. Sus fórmulas concretas son innumerables, y van desde el saludo ingenuo de la población primitiva que cada mañana acude a su Dios para decirle: «Buenos días, oh Padre, hoy», como una tribu del Togo, hasta las expresiones de reconocimiento de la santidad de lo divino que supone el *Tu solus sanctus*, y las profesiones de fe incondicional contenidas en el *shema* judío: «escucha, Israel, Yahvé tu Dios es un Dios único», o en la oración islámica, o en las exclamaciones de rendida adoración que contienen el *Magnificat* o el *Te Deum laudamus*. Aquí estamos, sin duda, ante algunas de las expresiones más elevadas de la actitud de oración.

A su lado, la oración de petición, la humilde oración de petición, no puede dejar de parecer indigna del hombre religioso e incluso inauténtica. Sus formas son desde luego muy numerosas; son también constantes a lo largo de toda la historia de la religión. Con frecuencia parece contagiada de resabios mágicos. Tales resabios se muestran, por ejemplo, en el valor que se da en muchas de estas oraciones de petición a la enumeración precisa de las necesidades; aparece también en la repetición incansable de la súplica bajo formas frecuentemente litánicas; en la alabanza de la divinidad que precede a la súplica como una forma de captar su benevolencia; en la multiplicación de los intercesores más cercanos a la divinidad que el pobre mortal que ora; y por fin, en la utilización de esquemas simbólicos destinados a representar el favor que se pretende obtener.

Esta forma de oración tiene su expresión más clara en lo que se llama «la oración ingenua del hombre primitivo», que se caracteriza por un eu demonismo declarado que busca sobre todo la vida, la felicidad, la salud, la victoria sobre los enemigos, y todos los bienes terrenos imaginables. Pero la oración de petición no es exclusiva del primitivo; los hombres religiosos de todos los tiempos, incluso los genios que desde una experiencia religiosa extraordinaria han transformado la historia de la religión, la han utilizado en mayor o menor medida hasta el punto que se ha podido decir de ella que constituye la forma originaria de la religión.

Las formas concretas de este tipo de oración pueden variar en una religión de una época y de una cultura a otra. La purificación de la actitud religiosa que la origina se traduce en una

insistencia mayor en la actitud del que ora que en la fórmula que utiliza y en una atención más decidida al carácter personal del Dios a quien se reza. Esta purificación se traduce generalmente en un claro sometimiento a la voluntad de la divinidad y en un deslizamiento del centro de interés de los bienes solicitados al Dios al que se le solicitan. Se comienza pidiendo los favores de Dios para terminar pidiendo la presencia, la benevolencia, la gracia, el rostro de Dios. Por último, la purificación de la súplica, hace que junto a ella aparezca frecuentemente la alabanza, la adoración y la acción de gracias, como momentos de la misma actitud que se expresa en ella. Pero aun así purificada, la oración de petición parece no alcanzar el nivel de la pura oración de alabanza, y entre estas dos formas de oración que comprenden prácticamente la totalidad de oraciones con que el hombre religioso ha rezado, éste parece obligado a optar por la primera como única expresión digna de la actitud religiosa. También aquí, sin embargo, la constancia de esta forma de oración a lo largo de la historia de las religiones, nos fuerza a considerar con detenimiento su verdadero significado antes de descalificarla como inauténtica, o como digna tan sólo de las personas poco cultivadas religiosamente y, por eso, incapaces de formas de oración más altas.

Comencemos por recordar que en la actitud fundamental de oración descubrimos dos momentos igualmente esenciales: el reconocimiento del misterio y la entrega al mismo en la más absoluta confianza. En la oración de alabanza se expresa el primero de estos elementos. La súplica, en cambio, es la mejor expresión de la confianza. En este sentido puede ser una forma religiosa auténtica. Para ello la súplica debe revestir unas exigencias que no se dan, desde luego, en todas las formas de oración de petición que conocemos. Tratemos de especificar algunas de ellas intentando una aproximación al núcleo esencial de la oración de petición.

El análisis de la actitud religiosa nos permitió descubrir cómo la presencia del misterio produce en el sujeto una conciencia de total anonadamiento. Desde el abismo abierto por esta experiencia surge la oración de petición más elemental como un grito de socorro: «Desde el abismo grito a ti, Señor, escucha mi voz». No es difícil descubrir en ese grito de socorro una expresión de suma confianza. De ella son como prolongaciones las súplicas que el hombre dirige a Dios desde las situaciones extremas en las que se ve frecuentemente amenazado. En tales situaciones, cuando el hombre se ve amenazado por males ante los cuales se siente desarmado, el hombre podría reaccionar con el desánimo, con la

rebeldía o con la desesperanza. El grito de oración pidiendo auxilio es la expresión de su fundamental confianza en que la vida, a pesar de todo, sigue teniendo valor y sentido porque alguien, a quien esos peligros no alcanzan, puede conferírselo.

La oración de petición es, pues, expresión de confianza no tanto porque el que suplica tenga la seguridad de que va a alcanzar lo que pide cuanto porque el hecho mismo de pedir supone en él la seguridad de un más allá de sí mismo del que cabe esperar contra toda esperanza. Pero para que la súplica sea verdadera expresión de una actitud religiosa, el que suplica debe hacerlo de tal forma que su petición no vaya dirigida a Dios para que supla su esfuerzo o intervenga inmediatamente en el curso de los acontecimientos en su provecho; el hombre convierte su petición en oración cuando, con ocasión de un momento particularmente importante de su vida, descubre el misterio que la envuelve, y hace presente su confianza en que, por estar envuelta por el misterio, como por el abrazo de un padre, tienen valor y sentido definitivo todos sus momentos.

La oración de petición no hace, pues, otra cosa que desgrancar a lo largo de todos los momentos de la vida la confianza radical en Dios que da sentido a esta vida y que constituye la salvación del hombre. Por eso la oración de petición puede ser considerada forma auténtica de expresión de la actitud religiosa.

2. *Actitud orante y condición humana*

Las reflexiones anteriores sobre el lugar de la oración en el conjunto de la vida religiosa han podido reconciliar al hombre religioso con una actitud y con unos actos de oración que la situación actual le movía a considerar como religiosamente inauténticos. Pero para que la actitud de oración pueda ser adoptada con sinceridad por el hombre de nuestro tiempo es preciso intentar una reconciliación más profunda. Aun suponiendo que la actitud de oración forma parte de la actitud religiosa, cabe preguntarse: ¿sigue siendo la oración una actitud digna del hombre? ¿es compatible con el ejercicio pleno de la condición humana?

No faltan en la antropología de orientación religiosa intentos de demostración de que el hombre es un ser orante «por naturaleza». Probablemente tales intentos pueden justificarse en la medida en que la oración es expresión originaria de la actitud religiosa y ésta, una de las dimensiones constitutivas de la existencia humana. Pero nuestra intención en las líneas que siguen es menos ambiciosa. A partir de la descripción de la actitud de

oración que hemos realizado en la primera parte nos proponemos mostrar que esta actitud es sencillamente compatible con la más noble realización de la condición humana, la cual encuentra en ella de hecho una de las más altas posibilidades para su ejercicio. Los rasgos esenciales de la actitud orante son, como veíamos, la presencia del misterio en la existencia y el reconocimiento de esta presencia a través de un diálogo de confianza. Por tanto, nuestra pregunta sobre la congruencia de la actitud de oración con la condición humana nos lleva a preguntarnos si el hombre es capaz de abrirse a la presencia de ese misterio y si puede, además, sin renunciar a nada de lo humano, entablar ese diálogo peculiar con la realidad trascendente.

Hablamos de condición humana más que de naturaleza humana. Con este término pretendemos tan sólo expresar que no nos referimos al hombre en su pura estructura ontológica sino a la existencia humana tal y como es vivida en concreto por el hombre en una situación histórica determinada.

Ahora bien, la situación concreta en que se ejerce la existencia humana en nuestros días comporta dificultades particulares para la vivencia de una actitud como la de la oración. Vivimos en una época de desacralización generalizada, como tanto se repite; vivimos en el olvido y en la ausencia de lo divino; en una situación en la que incluso la pregunta por Dios parece difícil, y en la que, desde luego, la posibilidad de un encuentro con Él como el que supone la oración, se hace particularmente ardua. Esta dificultad se ve agrandada por el hecho de que Dios ha pasado a ser una realidad difícilmente integrable en el sistema del pensamiento humano tras la crisis del llamado teísmo filosófico a que ha conducido la filosofía moderna. No es fácil hablar familiarmente con Dios como pretende el hombre en oración cuando el pensamiento humano no cree poder hablar de El con sentido. Desde esta situación nos preguntamos por la legitimidad humana de la actitud de oración.

Para responder adecuadamente a estas cuestiones deberíamos establecer toda una síntesis de antropología filosófica y religiosa, es decir, dibujar los grandes rasgos de la imagen del hombre que nos lo muestran como un ser abierto al infinito, oyente eventual de su palabra y capaz de una respuesta a la misma. Nosotros nos vamos a contentar con exponer muy brevemente el núcleo esencial de la experiencia que el hombre tiene de sí mismo, como síntesis activa de finitud e infinitud, para después enumerar algunas actitudes fundamentales ante esta experiencia de la condición humana y tratar de justificar la reacción que se expresa en la actitud de oración.

La condición humana, síntesis activa de finitud e infinitud

Reducida a sus elementos más fundamentales la condición humana se nos muestra como el hogar de un permanente y fundamental contraste originado por una especie de distancia y de desproporción interior entre aspectos y niveles diferentes, pero todos ellos irrenunciables. El hombre vive, se experimenta a sí mismo como ser y tener, como ser de hecho e ideal de ser, como ser que es y tiene que ser. El hombre, por ejemplo, no se agota en ninguno de sus actos, pero sólo existe pasando por sus múltiples actos. El hombre no consigue su realización en las posesiones que le procuran sus diferentes sentidos y facultades, pero su única forma de realizarse es pasar por todas esas adquisiciones. El hombre no consigue en ningún momento de su existencia hacer coincidir su ser con el ideal de ser que lleva dentro, pero la única forma de realizar ese ideal es concretarlo en hechos en los que se le manifiesta tanto la presencia como la distancia de ese ideal.

Este contraste interior, al que se refería Pascal cuando decía que el hombre supera infinitamente al hombre, tiene su expresión más clara en la conciencia de la finitud que caracteriza al hombre, conciencia que comporta un rasgo evidente de limitación, pero que sería imposible sin la posibilidad de superar esa limitación y así salir de ella. La conciencia de esta interior desproporción es el motor de la existencia humana. Toda la existencia es un esfuerzo por recuperar ese ser con el cual no se consigue coincidir. Mediante la existencia el hombre pretende llenar la distancia, que se le revelará insalvable, entre el ser y el deber ser, realizando esas posibilidades desde las cuales es, pero con las cuales nunca puede coincidir.

La condición humana se nos muestra, en este análisis de lo que creemos su raíz y su centro, como la de un ser que consiste en buscar constantemente apoyo en actos, bienes y cosas para en todas ellas constatar su condición de ser utópico, es decir, sin lugar y sin posibilidad de hacer fondo en sí mismo. Así se comprende que el hombre no pueda definirse en términos de sustantivo sino de verbo; y que ser para él sea un verbo activo, un acto que debe estar constantemente realizando y asumiendo. De ahí, el carácter activo de la condición humana, el lugar central que ocupa en ella la libertad y la responsabilidad, que ya no se reducen a simples propiedades de una facultad estática del hombre: la voluntad, sino que constituyen uno de los posibles nombres para designar la existencia, el ser del hombre. Tales

propiedades no son simples especificaciones accidentales de un ser o de una naturaleza humana idéntica a la del resto de los seres naturales, sino que son las mejores expresiones para designar lo que es el hombre.

Pero en el ejercicio de esa libertad y de esta responsabilidad que definen al hombre se expresa esta misma distancia y desproporción interior que las origina. El hombre es libre para realizarse, pero se encuentra con la libertad como con un hecho del cual no dispone; es responsable de su vida, pero se ve entregado a esta responsabilidad como se ve entregado a la vida. Como dirá uno de los apologetas de la libertad humana: el hombre es libre para todo, menos para ser libre.

La definición del hombre en términos de responsabilidad y de libertad pone de manifiesto un nuevo rasgo característico de la condición humana que es importante destacar para comprender la actitud de oración: el carácter intersubjetivo, interpersonal del hombre.

Una libertad que no tuviese más que objetos a su alrededor no podría ejercerse; una libertad solitaria en medio de la naturaleza se vería convertida automáticamente en naturaleza. La libertad exige otras libertades. Se es libre en la medida en que se acepta la libertad del otro. El hombre es primera persona, dirán todos los pensadores personalistas, en la medida en que es capaz de decir efectivamente «tú», en la medida en que es capaz de entrar en relación personal con el otro. Por eso en todos los niveles de la existencia humana, su ejercicio supone siempre el diálogo con otros sujetos para que el hombre acceda al nivel de lo propiamente humano. El hombre piensa desde un pensamiento producto de generaciones que le han precedido, y por tanto en diálogo constante con ellas. El trabajo del hombre no es simple *labor*, es obra de *colaboración* con la comunidad en la que vive. Su ser corporal es un constante: «heme aquí», un acto permanente de presencia dirigido a los demás sujetos; y por eso el hombre no obtiene su realización de «yo» en el sentido más pleno más que cuando se comunica verdaderamente con el otro a través del diálogo y del amor.

Pero también el ejercicio de su condición intersubjetiva se ve condicionado por la radical experiencia de la finitud. En el amor el hombre parece poder romper por una vez el círculo estrecho de su limitación. En la afirmación del «tú», en su reconocimiento, el sujeto sale de sí y se encuentra con un valor hasta cierto punto absoluto que desafía al espacio y al tiempo, que parece imponerse incluso a la misma muerte que es la señal más clara de la finitud. Amar a una persona, dice con mucha

razón un personaje de G. Marcel, es decirle: «Tú no puedes morir». Pero precisamente en esta expresión feliz de la experiencia del amor humano aparece claramente su ambigüedad; en el amor se hace ciertamente presente un absoluto, por eso se puede decir a la persona a la que se ama: «tú no puedes morir». Pero se hace presente un absoluto interiormente amenazado por la finitud de las personas que lo encarnan, personas que pueden desaparecer, que están sometidas a las mil formas de la falibilidad y lo que es peor, de la infidelidad. Por eso no se puede amar sin tener que estar diciendo: «tú no puedes morir», es decir, sin tener que estar superando constantemente la limitación en la que ese absoluto se manifiesta.

En todos los rasgos que caracterizan la condición humana en su conjunto, tales como la temporalidad y la corporalidad, a los que no nos vamos a referir en concreto, aparece de forma más o menos clara esta radical desproporción interior, esa síntesis activa, siempre en proceso de realización, de finitud e infinitud, en que consiste fundamentalmente el hombre. De esa raíz de la condición humana son claras manifestaciones las preguntas fundamentales más allá de las relativas al qué y al cómo de sí mismo que la ciencia responde. Esas preguntas por el sentido de la propia existencia, por el ser o el no ser de todo lo que es, que ponen en cuestión al propio sujeto que se las plantea y ante las cuales las ciencias todas le dejan sin recursos. En esas preguntas se le hace presente al hombre que la realidad no se agota en lo que de ella aparece en la experiencia sensible que alimenta al saber científico. El solo hecho de que surjan muestra la apertura del hombre a un más allá del mundo y de sí mismo en el nivel empírico, la apertura del hombre a una cierta trascendencia.

Esa apertura, expresada en la presencia de las preguntas radicales, es la que hace posible una actitud como la religiosa y como la de oración que no es otra cosa que el diálogo afectivo con una realidad trascendente. Por eso, para que esa actitud pueda ser efectivamente ejercida por el hombre, éste deberá como primera condición situarse en una actitud en la que surjan esas preguntas radicales que expresan la toma de conciencia de su condición utópica, finita. Porque es muy frecuente que el hombre, ante el vértigo que le produce la toma de conciencia de su verdadera condición, reaccione instalándose en el divertimiento, en la evasión que le permitan olvidar esa condición finita, y renunciando a su condición de sujeto responsable para instalarse en una actitud inauténtica en la que se reduce a sus posesiones, a su aparecer, o a las funciones sociales que ejerce. El paso a la

auténticidad existencial, la superación de todas las formas de evasión, son la primera condición para que la posibilidad de apertura a la trascendencia, en la que radica la dimensión religiosa, pueda pasar a ejercicio en la actitud de oración.

Pero el hombre puede dar ese paso a la autenticidad sin adoptar la actitud religiosa y sin ponerse a orar. En efecto, la conciencia de la propia finitud puede también originar una actitud de resignación fatídica y pasiva ante la vida, o puede provocar una actitud de rebeldía, o puede suscitar un movimiento de tensión para suprimirla únicamente por el propio esfuerzo.

Así pues, deberemos situar la actitud de oración en este conjunto de posibles actitudes humanas ante la toma de conciencia de la finitud, intentando mostrar que constituye una forma privilegiada de realización de la misma. Para ello vamos a ir respondiendo a algunas de las principales objeciones que la actitud religiosa y consiguientemente, la de oración, suscitan para la conciencia de nuestro tiempo. Tal vez, estas objeciones puedan reducirse a tres más importantes:

La primera subraya la oposición radical entre ejercicio de la libertad y reconocimiento de la trascendencia, y afecta por tanto a la esencia misma de la actitud de oración, ya que supone que no cabe diálogo del hombre con el misterio sin que el misterio devore a su interlocutor humano y lo reduzca a la condición de objeto. Esta objeción está representada, sobre todo, por determinadas formas de ateísmo moral o humanista, por determinadas formas de existencialismo. A ella nos referimos en primer lugar, y en la respuesta que demos a esta objeción intentaremos completar la justificación que hemos iniciado de la actitud de oración, mostrando el carácter necesariamente dialógico de la apertura a la trascendencia.

Las otras dos objeciones se refieren más bien al ejercicio de la actitud de oración e intentan explicarlo como fundamentalmente nocivo para el ejercicio pleno de la condición humana. La segunda, en concreto, insiste en el poder adormecedor de la conciencia que produce la actitud de confianza en una realidad superior y procede sobre todo de las críticas a la religión de origen marxista. La tercera denuncia el carácter de ilusión que comporta la creencia en una trascendencia personal y la confianza en ella, y tiene sus principales representantes en algunas explicaciones psicoanalíticas de la religión.

Libertad humana y reconocimiento del misterio

Si la primera objeción tiene gran peso es porque la libertad humana constituye una de las evidencias y uno de los valores indiscutibles de nuestra actual visión del mundo. Esta libertad no se reduce para el hombre contemporáneo a la capacidad de elegir entre distintos bienes, sino que consiste más radicalmente, como indicábamos al principio, en la posibilidad característica del hombre de asumir su propia vida, de ser sujeto responsable de su propia existencia. Libertad significa entonces la capacidad de inventar una forma insustituible e intrasferible de existir, constituida por un conjunto de verdades y de valores originalmente acuñados por cada sujeto y que le distinguen del resto de sus semejantes.

Esta comprensión sería de la libertad del hombre como libertad hasta cierto punto creadora de verdades, de valores y de normas, parece chocar inevitablemente con la afirmación igualmente seria del misterio que opera el hombre religioso cuando lo reconoce como tal misterio en la actitud religiosa. Por eso, muchos de los defensores de esa libertad han puesto como condición para su ejercicio la negación de cualquier realidad trascendente o absoluta. La libertad, dirá uno de estos autores, muere cuando se pone en contacto con el Absoluto. De acuerdo con esto, la actitud de oración que se reduce en su esencia al reconocimiento del misterio, sería incompatible con el ejercicio pleno de la más alta posibilidad de la condición humana. Ser hombre, ser libre y estar en actitud de oración, sería contradictorio.

Para responder a esta objeción de principio se hace indispensable volver un momento a la experiencia de la propia libertad y desde ella pensar su posible relación con el Absoluto. Ya hemos visto que el hombre no puede experimentarse libre sin experimentar al mismo tiempo el carácter finito de su libertad. El hombre es libre para todo, hemos dicho, menos para ser libre. La libertad humana, por ser una libertad originada, no dispone de sí misma, no se abarca a sí misma, sino que se encuentra siendo libre a partir de una decisión que la rebasa. Estamos, diría un filósofo, «condenados a ser libres».

A esta limitación originaria se añade una segunda, no menos radical, que viene a condicionar su ejercicio. El hombre debe inventar su propia existencia, hemos dicho. Pero lo hace siguiendo las pautas que le marca la presencia en él de una verdad que ilumina el ejercicio de su inteligencia, y de un bien que orienta el movimiento de su voluntad. Tan absoluta es para él esta pre-

sencia que incluso la negación expresa de la verdad resulta una forma de afirmarla. El hombre no puede negar la verdad sin pretender que eso sea verdad y así afirmar la misma verdad que niega; es decir, el hombre inventa las verdades pero desde una iluminación radical de la verdad; inventa los valores, pero desde una radical orientación al bien. El hombre, si se quiere, inventa la libertad desde una previa donación de la libertad.

Ante una experiencia como ésta, el hombre puede reaccionar, como hacen muchos de nuestros contemporáneos, limitándose a constatar el hecho y a declararlo absurdo, viendo en él una condena que ni siquiera tiene un juez que la pronuncie. Pero puede también hacer un esfuerzo por comprender y asumir esa libertad recurriendo más allá de sí mismo a una libertad infinita. Ahora bien, este recurso ¿no llevará consigo la negación de la propia libertad? ¿Cómo debe realizar el hombre esta relación con el Absoluto para que no le destituya de su dignidad más alta?

Es indudable que con frecuencia esa relación ha sido representada de tal forma que parecía imponer una reducción del hombre al estado de realidad inerte o natural. El Absoluto crearía, es decir, fabricaría un hombre que habría salido totalmente hecho de sus manos y al que no le quedaría otra posibilidad que la de seguir siendo lo que ese Dios creador le había dado que fuera. Pero es no menos indudable que tal forma de representarse la relación del hombre con el Absoluto no responde a la realidad. Es verdad que el hombre está implantado en el Infinito y que tiene que contar con él, pero no por eso el infinito encierra al hombre y lo limita. Al contrario, la apertura del hombre al infinito opera una absoluta ilimitación del campo de las posibilidades humanas. Así, por ejemplo, la verdad a la que el pensamiento humano está abierto no limita el campo del conocimiento; al contrario, lo posibilita y lo ensancha. Es a su luz como el hombre puede conocer.

Conviene, además, precisar la originalidad de esta relación entre el hombre y la realidad infinita. Esta no es en modo alguno una relación añadida al hombre ya constituido. Es en ella en la que el hombre se constituye como hombre. Se trata de una relación activa por la que el hombre hace suya, aceptándola y respondiendo a ella, la llamada constitutiva que le dirige la realidad infinita bajo las formas de la verdad, el bien, la belleza, la rectitud, la justicia, etc. Se trata, pues, de una relación en la que los dos términos deben comportarse activamente y en la que el hombre pone en ejercicio todas sus facultades concentradas en un grado supremo de intensidad.

Así, pues, la comprensión de la relación del hombre con el infinito, resumido en estas pocas alusiones, muestra, por una parte, que el hombre puede entablar una relación con el Absoluto sin que por ello muera su libertad. Pero esta descripción nos permite además dar un paso positivo en nuestra justificación de la actitud de diálogo con el infinito. En efecto, con frecuencia la conciencia de la propia condición lleva a los filósofos a la afirmación de la existencia de un Absoluto, de una trascendencia, pero sin que esta afirmación pueda pasar a la actitud de reconocimiento de esa realidad trascendente que hemos llamado oración.

Las razones que impiden este paso, según estos filósofos, son muy numerosas, pero todas coinciden en declarar imposible una actitud de diálogo con el Absoluto. De ordinario se pretende que el hombre no puede dialogar con el Absoluto porque éste es trascendente, y porque cualquier intento de ponerse en comunicación con él, privaría al Absoluto de su condición de trascendente.

Estas objeciones proceden a veces de un cuidado por preservar la trascendencia que les parece puesta en peligro por la familiaridad con que el hombre religioso trata con ella. K. Jaspers, por ejemplo, propondrá su fe filosófica como un esfuerzo por salvar a la trascendencia comprometida por la fe revelada y por los actos concretos que origina. Así, este autor admitirá la existencia de la trascendencia, pero el Dios personal del hombre religioso o del hombre en oración es, para él, sólo una cifra, un símbolo de esa inabordable trascendencia que en modo alguno puede ser origen real de una iniciativa o término de una invocación. Para él se daría a lo sumo una especie de piedad trascendental que radica en la apertura de la existencia a la realidad envolvente; pero no sería posible una piedad concreta, una actitud concreta de piedad en la que se establece un verdadero diálogo entre el hombre y el misterio.

Pues bien, la descripción anterior de la relación entre el hombre y el misterio nos muestra que ésta se realiza en tales términos que sin necesidad de convertir al Absoluto en una realidad enfrente del hombre, el Absoluto se hace de alguna manera respectivo para con el hombre al suscitar, sin hacerse objeto de ningún acto humano, la más activa respuesta del sujeto a través del ejercicio de todas sus facultades. De esta forma, la apertura del hombre al infinito o al misterio se nos muestra de tal naturaleza que adquiere su realización más plena en ese reconocimiento del misterio en términos de diálogo, que como hemos visto constituye la esencia de la actitud de la oración.

Pero antes de llegar a unas conclusiones tan consoladoras, debemos superar otra serie de objeciones a la actitud de oración

que insisten sobre todo en la alienación concreta de la humano que supone su ejercicio.

Actitud de oración y compromiso terreno: entre la evasión y la ilusión

Nos referimos en primer término a las que reprochan al hombre en oración buscar en ella un consuelo para sus miserias reales que le impiden luchar efectivamente por superarlas. Recordemos el conocido texto en el que se resume la crítica marxista de la religión: «La miseria religiosa es, por una parte, la expresión de la miseria real, y, por otra, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el alma de un mundo sin corazón, el espíritu de una situación privada de espíritu. La religión es el opio del pueblo».

La lectura de este texto de Marx produce la impresión de que al escribirlo pensaba concretamente en los actos de oración en que esa religión se expresa. No es difícil encontrar actualmente marxistas que, más allá de las tesis del materialismo histórico tradicional, admitan una cierta trascendencia como un horizonte de la realización de la existencia del individuo. Pero la personificación de esa trascendencia en un Dios concreto y la actitud de confianza en él será denunciada por todos ellos como un recurso fácil para situar la solución definitiva a los problemas mundanos en un pretendido más allá del mundo, con lo que la búsqueda de las soluciones intramundanas pierden interés y hasta sentido. Si lo que le salva al hombre, dirán, es la confianza en una trascendencia que está más allá del mundo, ¿qué interés puede tener la transformación de la vida en el mundo? Y si lo importante es la transformación de la situación del hombre en el mundo, ¿qué sentido puede tener el recurso a una realidad transmundana?

Ante los males reales, que aquejan al hombre, nos dirán los marxistas, éste no tiene más que una actitud posible: reconocerlos con lucidez y poner todos los medios a su alcance humano para superarlos. Confiar en un poder superior en estas circunstancias es sancionarlas de alguna manera y predisponerse a resignarse a ellas. Pedir la solución a ese poder superior es evadirse del propio mundo y dimitir de las propias responsabilidades.

A esta dificultad de origen marxista viene a añadirse la que supone la explicación psicológica de la actitud religiosa por determinadas corrientes contemporáneas derivadas sobre todo del freudismo. Entre ellas destaca la interpretación de la actitud religiosa que Freud propone en su célebre escrito *El porvenir de una ilusión*. La religión es interpretada en este escrito como ilu-

sión. Ilusión no significa para Freud que la religión sea sólo un error, aunque en definitiva también lo sea; significa que es un conjunto de representaciones, nacidas de unos deseos profundos del hombre, dotado de una clara «función económica», como se ha dicho, es decir, encaminado a ayudar al hombre a solucionar las dificultades que le supone la existencia en la naturaleza, a compensarle por los sacrificios que le supone la civilización en la que vive, y a procurarle un conjunto de alegrías que pueden ser consideradas como placeres sublimados de la esfera de los impulsos.

Un texto de Freud nos indica claramente el tenor de su crítica y nos ayuda a purificar no pocas de las representaciones de la religión que con frecuencia los creyentes nos hacemos.

Las ideas y el resto de las representaciones religiosas son ilusiones, realización de los deseos más antiguos, intensos y apremiantes de la humanidad. El secreto de su fuerza está en la fuerza de esos deseos... El gobierno bondadoso de la divina providencia mitiga el miedo a los peligros de la vida. La institución de un orden moral universal asegura la victoria final de la justicia. (La religión) protege a los hombres en dos direcciones distintas: contra los peligros de la naturaleza y del destino, y contra los daños de la propia sociedad humana. Su contenido sintéticamente enunciado es el siguiente: la vida en este mundo sirve para un fin más alto, nada fácil de adivinar, desde luego, pero que significa ciertamente un perfeccionamiento del ser humano. El objeto de esa superación ha de ser la parte espiritual del hombre, el alma... Todo lo que en este mundo sucede, sucede en cumplimiento de los propósitos de una inteligencia superior que por caminos y rodeos difíciles de seguir conduce todo, en definitiva, hacia el bien. Sobre cada uno de nosotros vela una guarda bondadosa, sólo en apariencia severa, que nos preserva de ser juguete de las fuerzas naturales prepotentes e inexorables... La misma muerte no es un aniquilamiento... sino el principio de una existencia y el tránsito a una evolución superior... De este modo, quedan condenados a desaparecer todos los terrores, los sufrimientos y las asperezas de la vida... La vida de ultratumba trae consigo toda la perfección que, aquí, en el mundo, hemos echado de menos.

Estas dos objeciones fundamentales al ejercicio de la actitud religiosa, que encuentra su primera expresión en la actitud de oración, vienen a poner en entredicho, no tanto su posibilidad ontológica cuanto su legitimidad antropológica. Las dos coinciden en afirmar que la experiencia espiritual que se realiza en la actitud orante degrada y aliena al hombre. Sus reproches pueden ser resumidos en estos dos: la oración es el fruto sublimado de un deseo humano más fundamental; no es un diálogo con una

realidad trascendente, sino la proyección en una realidad trascendente de los deseos y las necesidades del hombre. Además, la oración, al procurar al hombre este consuelo ficticio, le impide reconocer su verdadero estado de miseria y luchar efectivamente contra él.

Creo que debemos comenzar por reconocer las razones que los creyentes hemos dado y damos constantemente para la aparición de este tipo de crítica. La fe en la providencia, que puede ser considerada como la raíz de las distintas formas de oración, ha sido vivida con frecuencia por los creyentes como una aceptación fatalista de las condiciones de vida en que se encontraban los hombres para eludir cualquier esfuerzo serio por transformarla. A veces, ha sido interpretada como la confianza ingenua en que independientemente del curso de los acontecimientos del mundo y de la participación en ellos, todo ha de tener un final feliz. La confianza en el Dios providente es con frecuencia una especie de suplemento de los propios recursos, al cual se acude cuando éstos fallan. Por eso, el recurso a Dios va cediendo terreno en la medida en que éstos se acrecientan. Es indudable que la oración que surja de una actitud como ésta ante lo divino no puede ser otra cosa que evasión del mundo y de sus tareas, queja ineficaz frente a sus males y medio de impedir la lúcida toma de conciencia de ellos.

Las críticas actuales al ejercicio de la religión han puesto desde luego al descubierto muchas perversiones de la actitud de oración. Pero, ¿se invalida el ejercicio de la actitud de oración auténticamente religiosa, el ejercicio de esa actitud que hemos intentado definir en la primera parte?

A partir de las reflexiones anteriores sobre la actitud de oración, creemos estar en disposición de afirmar que la actitud de oración no tiene nada de ilusión ni paraliza la reacción del hombre. El hombre que ora no ignora ni olvida las amenazas de la naturaleza, ni las presiones de la cultura, ni las injusticias sociales que rigen el desarrollo concreto de su existencia. Más aún, reconoce en estas múltiples formas de limitación con que se enfrenta las expresiones de una más radical limitación: esa conciencia de la desproporción interior y de la finitud de que ha partido nuestra descripción de la condición humana. Esta conciencia le hace ver que ni siquiera la superación de esas limitaciones concretas le permitiría una existencia perfectamente reconciliada consigo misma, plenamente perfecta y por tanto, plenamente feliz. La experiencia espiritual de la que surge la actitud de oración no supone un ocultamiento ingenuo o hipócrita de los propios límites, sino, por el contrario, una radical profundización de la propia existencia.

zación de la conciencia de la propia limitación. El hombre en oración parte de un hundimiento radical de todas sus seguridades, de una conciencia del propio anonadamiento que le hace sentirse «polvo y ceniza». A este ahondamiento de la propia experiencia de la finitud, corresponde una dilatación paralela del horizonte de la aspiración que esa experiencia provoca. Cuando un hombre descubre su vecindad con la nada no puede buscar la respuesta a esa situación de anonadamiento en una actitud de deseo, como dice Freud. El deseo supone un sujeto constituido, centro de su mundo y de sus actos, que busca afianzar su situación de sujeto mejorándola con la obtención de nuevos bienes, términos de esos deseos, en la medida en que vienen a responder a unas necesidades concretas. La actitud religiosa, en cambio, tiene como punto de partida un radical descentramiento del sujeto, producido por la presencia de una realidad que se impone al hombre, rompe el círculo de sus aspiraciones y de sus deseos, y le invita a un total trascendimiento del horizonte en que éstos se producen.

La actitud religiosa surge, pues, del conocimiento de una indigencia tan profunda que supone la puesta en cuestión del hombre mismo, y sólo se explica como la huella negativa de una realidad absolutamente plena. Esta superación del orden del deseo se traduce inmediatamente en el término del movimiento que provoca. Este no puede ser en modo alguno una realidad mundana por grande y poderosa que la imaginemos. Ni siquiera esa realidad sólo nominalmente transmundana que llamamos la immortalidad, cuando nos la representamos como una continuación, en el más allá, de la vida mundana plenificada en sus bienes, en sus posesiones o en la duración de la misma.

El hombre religioso que ha constatado la propia finitud no puede limitarse a aspirar a una vida mejor. La única respuesta a la llamada que en él ha provocado la presencia de la realidad infinita es, no una vida mejor, sino una vida nueva; es decir, una nueva forma de ser, determinada por una relación nueva con esa realidad infinita. «Los dioses, dice un historiador de las religiones, no consuelan por lo que dan, sino por lo que son». Y por eso, el término de la oración como expresión del anhelo producido por la presencia del misterio, no son en realidad los bienes de Dios, sino Dios mismo. Por eso hemos podido ver en la primera parte, cómo a medida que la actitud de oración se va purificando, se va pasando de la simple petición a la adoración que se expresa en el pleno reconocimiento de la voluntad divina.

Así pues, la religión no constituye un ocultamiento de la situación de indigencia, sino una radicalización tal de la conciencia de esa indigencia que la respuesta a la misma no se deja explicar adecuadamente en la clave del deseo.

El hombre en oración no ignora, pues, el mal, sino que se enfrenta decididamente con sus formas más hondas hasta descubrir bajo todas ellas la finitud humana. Sólo que, en lugar de interpretarlo como un vacío que sólo produce vértigo, lo acepta como una llamada que está pidiendo de él, como primera respuesta, la absoluta confianza. Sólo cuando el hombre descubre que no tiene fundamento alguno puede reaccionar confiando de forma plena. Y esa confianza, para responder al otro aspecto de la objeción que estamos considerando, y que resumiríamos en el texto de Marx, no paraliza la acción del hombre, ni la suple; al contrario, resulta el más eficaz motor de la misma.

La fuerza motriz de la actitud de oración se ejerce, en primer lugar, en cuanto permite al hombre situar el alcance del vacío sobre el cual está suspendido, y así le previene contra la ilusión de que la acción del hombre sobre el mundo pueda llegar en algún momento a llenarlo. La oración le previene así de esa sistemática decepción a que se ve sometido cuando espera que la consecuencia de unas metas intramundanas pueda llegar a satisfacerlo y a acallar sus más hondas cuestiones.

Pero además, al hacer presente al hombre el carácter absoluto del futuro al cual está abierto y el alcance escatológico de su esperanza, pone en tensión y dinamiza todas sus facultades, ensancha todas sus posibilidades y promueve su más plena realización. Por tanto, lejos de ser opio para la conciencia, la actitud de oración puede y debe ser el más eficaz estimulante para su pleno desarrollo.

Para terminar esta exposición, vamos a intentar mostrar más en concreto cómo la oración realiza de forma concreta este poder estimulante y enriquecedor de la condición humana.

Actitud de oración y realización de la existencia

El primer efecto que la actitud de oración provoca sobre el hombre es lo que podríamos llamar su reducción a lo esencial. Vivimos con frecuencia perdidos entre apariencias, posesiones de todo tipo, funciones. La presencia del misterio afecta al centro personal de cada sujeto, le hace caer todas las máscaras con que se presenta ante los demás, y le pone ante su escueta verdad. La actitud de oración supone a un sujeto auténtico, veraz consigo mismo, hondamente sincero, o mejor, hace veraz, auténtico

y sincero al sujeto que de otra forma no lo sería. Por eso, basta que el misterio aparezca para que las posturas de vano orgullo se desvanezcan, y el hombre tome conciencia de esa fundamental indignidad que se le manifiesta en su condición de pecador.

Pero la actitud de oración es, además, una actitud enormemente creadora. Ya lo hemos indicado. La irrupción de la trascendencia abre el campo de posibilidades del hombre, el horizonte de su pensamiento, el alcance de sus aspiraciones, y pone en funcionamiento todas sus facultades. El hombre que ora, invadido por la presencia de la trascendencia, se siente incapaz de contener en sí tanta riqueza, y la desborda, convirtiendo a todo cuanto le rodea en símbolo de esa presencia. Hasta el cosmos, hasta la naturaleza, para el hombre que ora, se ve transfigurado por su oración, como se ve transfigurada por la palabra poética. Recordemos como ejemplo maravilloso, el *Cántico espiritual* de san Juan de la Cruz. El firmamento que predica la gloria de Dios es tan real como el que escrutan los telescopios y el que recorren los astronautas; pero está además dotado de una nueva dimensión que le procura el ser mediación de la presencia de Dios en el sujeto que lo asocia a su oración.

Así, la oración, como participación de la suma riqueza que representa el misterio, hace al hombre efusivo; el hombre en oración es un hombre que naturalmente entona himnos y cuya vida pasa a ser una vida tocada por la gracia, habitada por la rara alegría, una vida continuamente en fiesta.

Pero la oración no sólo posee fuerza para transformar el interior del hombre, o para transformar la realidad cósmica en símbolo. La oración posee además una enorme fuerza política de transformación de la sociedad. El primer resultado de este poder se manifiesta en la capacidad que posee la actitud de oración para congregar en una comunidad viva a los hombres a los que los intereses propios disgregan. La oración, podríamos decir, abre en el hombre las fuentes de las que surgirá la relación interpersonal auténtica. Ya hemos indicado que el primer rasgo de la actitud religiosa es su carácter extático. El hombre que ora, ya no puede ser un hombre replegado sobre sí, encerrado en sus propios intereses; es ya un hombre abierto al otro, capaz, por tanto, de reconocerlo. Por eso, hasta la oración más privada es de alguna manera oración comunitaria.

Pero el poder político de la oración se manifiesta en otra dirección más clara. La oración es una actitud esencialmente liberadora. En efecto, al poner al hombre frente a un futuro absoluto, frente a una realidad trascendente como único término capaz de responder a sus posibilidades, denuncia como ilegítima

la absolutización de cualquier realidad mundana, ya sea el poder, o la gloria, o el placer, o la nación, o la raza, o la institución a la que se pertenece. Impide así que el hombre caiga en la idolatría, que es la peor de las esclavitudes, y le hace libre frente a todo lo humano y frente a todo lo mundial, dueño de todo, porque conoce el valor, pero el valor relativo, de todo.

Con esto terminamos nuestra reflexión sobre la oración. Al término de ella experimentamos la impresión de que tal vez lo que más había que haber dicho no se ha dicho. Esta impresión, por penosa que sea, no deja de ofrecer una gran ventaja: la de invitarnos a realizar en la experiencia vivida lo que las palabras han sido incapaces de comunicarnos.

II

El ejercicio
de la vida religiosa

La fiesta. Estructura y morfología de una manifestación de la vida religiosa¹

«¿Por qué unos días son mayores que otros si todo el año la luz viene del sol?», se pregunta el libro del Eclesiástico extrañado por la diferencia entre las fiestas y los días ordinarios. «Es que, responde teológicamente su autor, han sido distinguidos en el pensamiento del Señor que ha diferenciado las estaciones y las fiestas. El ha exaltado y consagrado algunos de ellos y ha hecho de los demás días ordinarios» (Eclo 33, 7-9). La existencia de días señalados que vienen a romper la monotonía de la vida parece ser un dato constante en la historia de los hombres. El texto que acabamos de aducir prueba, además, que esa existencia, a pesar de su constancia, no parece justificarse en el plano de la experiencia que rige el desarrollo de la vida ordinaria del hombre. La razón que se aduce en él para justificarla nos muestra que su carácter de días señalados les viene a las fiestas de una particular referencia a la realidad que determina la vida religiosa. Nos muestra, pues, el carácter religioso de esos días particularmente señalados que son las fiestas.

Todavía en nuestro tiempo la palabra «fiesta» evoca una situación diferente de la que constituye la vida ordinaria, la vida cotidiana. Pero la designación de los días a los que se opone la fiesta como *laborables* nos indica que su carácter particular les

1. Publicado originalmente en *Phase* (1971).

viene a los días festivos de la interrupción del trabajo con la consiguiente posibilidad de dedicarse a actividades más gratas que el casi siempre ingrato trabajo, o de vacar a un ocio reparador. El hombre de nuestros días, al menos en nuestra área cultural, aun reconociendo la existencia de días señalados, difícilmente situaría su diferencia como el autor del Eclesiástico en un particular designio del Señor sobre ellos.

Sin embargo, el término «fiesta» sigue comportando, por debajo de la justificación racional de día no laborable, un halo significativo no reductible a una explicación tan sencilla. El día festivo sigue evocando para el hombre más moderno una serie de resonancias afectivas que le hacen distinguirlo del resto de los días. Así, éstos no son sólo laborables, sino, más generalmente, días *ordinarios*. En comparación con éstos, el día festivo —que en algunos casos puede no coincidir con el señalado como tal en el calendario— es un día especial que sitúa al hombre en una disposición difícilmente explicable por la simple interrupción del trabajo.

Este hecho nos fuerza a preguntarnos por las raíces de esa disposición festiva que ha sido vivida por el hombre de otras épocas y que parece perdurar en un plano distinto del de la conciencia refleja en el hombre de nuestro tiempo.

¿A qué se debe la resonancia afectiva que sigue despertando la fiesta en el hombre más secularizado? ¿Es tan sólo la huella que han dejado en la humanidad muchos siglos de historia religiosa y una vaga nostalgia por la situación que comportaba? ¿O es, tal vez, el testimonio —en esa dimensión constitutiva del hombre que es su temporalidad— de esa trascendencia que, bajo formas más difícilmente reconocibles en la experiencia inmediata, se anuncia en la vivencia por el hombre de su dimensiones más características?

El hombre de nuestros días, tan tentado a sucumbir a las simplificaciones de las teorías explicativas, deberá, so pena de infidelidad a sí mismo, auscultar cuidadosamente todos los indicios que le permitan descubrir su verdadera y profunda identidad; con este fin ofrecemos aquí un intento de comprensión de la fiesta.

Intentaremos este esfuerzo desde una perspectiva delimitada: la de la fenomenología de la religión. El interés de nuestro punto de vista radica en que nos permite describir con una objetividad no exenta de simpatía los múltiples datos acumulados por la historia de las religiones sobre las casi infinitas formas que ha revestido la fiesta. Pero este primer momento de la fenomenología de la religión tiene un valor superior al simplemente informativo. Las múltiples formas poseen unos rasgos comunes que

nos permiten destacar una estructura común y ésta, rectamente comprendida, revela un sentido en el que habla una dimensión específica del hombre. Nosotros esperamos que la atención a ese lenguaje en sus formas más expresivas nos permita identificar como pertenecientes a esa misma dimensión algunos elementos vaga e inconscientemente presentes en la vivencia humana que evoca todavía el término de «fiesta». De esta forma esperamos que la morfología de las fiestas tal y como han sido vividas en la historia y la comprensión del sentido presente en la estructura común a todas ellas, responda a cuestiones más o menos oscuramente presentes en la conciencia del hombre de nuestros días.

1. *La atmósfera de fiesta*

La historia de la humanidad nos muestra una casi infinita variedad de formas de fiestas y en cada una de ellas una enorme multitud de elementos diferentes. Muy pronto intentaremos una enumeración de tales elementos y el establecimiento de una tipología de las formas más importantes de vivir las fiestas. Pero todas ellas aparecen bañadas en una atmósfera común que les confiere su significado peculiar en el conjunto de la existencia. Por eso queremos comenzar nuestra descripción de las mismas por la difícil pero necesaria evocación de esa atmósfera. Con este término sumamente impreciso nos referimos a la tonalidad afectiva peculiar que caracteriza a las múltiples acciones, objetos y momentos concretos de los que el hombre se sirva para «celebrar la fiesta».

Ante la imposibilidad de definir algo tan impreciso como esa atmósfera deberemos limitarnos a enumerar algunos elementos de la misma cuya descripción permita evocarla a quienes de alguna manera la hayan vivido.

La fiesta constituye, en primer lugar, una forma particular de vivir humanamente el tiempo. Por eso las descripciones fenomenológicas más clásicas de la fiesta comienzan por definir el tiempo sagrado del que la fiesta no es más que una manifestación concreta². Pero hablar de tiempo sagrado comporta una forma enteramente peculiar de comprensión del tiempo. Este término nos remite habitualmente a una magnitud homogénea, exterior y ajena a nosotros y con la que medimos tanto la dura-

2. Baste citar como ejemplos el estudio clásico de H. Hubert - M. Mauss, *La representation du temps dans la religion et la magie*, 1909, 190-229, y los de la mayor parte de los más recientes fenomenólogos de la religión. Cf. M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid 1973.

ción de nuestra vida como la de los objetos del mundo. Este tiempo está compuesto de momentos perfectamente idénticos y es representado como una magnitud exterior a través de la cual discurren de forma perfectamente unívoca la realidad de las cosas, la vida de los animales y la existencia humana. La exteriorización del tiempo que supone esta concepción física del mismo se ha hecho posible por lo que podríamos llamar con Bergson la espacialización del tiempo y «la penetración de la idea del espacio en el ámbito de la pura conciencia». No es difícil mostrar que esta concepción exterior y homogénea del tiempo, que prevalece en la representación que de él se hace el hombre de nuestros días, tiene su raíz en la vivencia de la propia duración, en la conciencia de la propia temporalidad con todo lo que ésta tiene de subjetiva, de heterogénea en sus diferentes momentos y de interior. En efecto, es la conciencia del ser propio como ser que no es más que siendo, es decir, la conciencia de la propia existencia como acto de su sujeto finito y la traducción psicológica de la misma en términos de conciencia del propio devenir, lo que lleva al hombre a la medida de esa duración por la duración de otros seres y particularmente por la duración de los astros, y a la confusión de la temporalidad de la existencia con su posibilidad de ser medida por ese tiempo exterior y vacío.

Pero el tiempo humano no se agota en la suma de años, meses y días que miden la duración de una existencia. Los momentos de ésta no son idénticos como lo son los minutos que la miden. En la vida hay momentos largos y momentos fugaces. Cada día tiene una mañana, un mediodía y un atardecer que constituyen para el hombre tres formas diferentes de durar, aun cuando las tres puedan medirse por un número equivalente de horas. Hay un tiempo para crecer, un tiempo para madurar y un tiempo para envejecer y cada uno constituye una forma humana de durar irreductible al común denominador de una medida unívoca. La diferencia cualitativa de los distintos momentos de la duración humana procede de la referencia de los mismos a esa existencia finita que no puede ser más que distendiéndose en un proyecto, saliendo de sí en unas acciones y recuperándose constantemente a partir del futuro. El tiempo —*distensio animae*, según la fórmula de san Agustín³— se tiñe del carácter vivo, afectivo e interior de la propia existencia.

El tiempo sagrado, el tiempo de la religión al que pertenece la fiesta, debe ser comprendido a partir del tiempo humano, cualitativamente diferenciado, del que el tiempo físico no es más

3. Cf. *Confesiones*, libro XI.

que una esquematización abstracta⁴. Pero no puede reducirse al simple tiempo humano. Como hay un día y una noche, hay un tiempo sagrado diferente del tiempo humano profano que le precede y que le sigue⁵. En él la duración no es vivida como simple despliegue del proyecto existencial de un sujeto, sino como referencia a una realidad que da sentido a ese proyecto y valor definitivo a todos sus actos. Así entendido, el tiempo sagrado es cualquier tiempo humano en cuanto abierto a la revelación de un más allá del hombre, en cuanto referido a una realidad sobrenatural o suprahistórica. Esta referencia hace que en el tiempo sagrado el tiempo humano se abra a una forma suparterrena de ser, frecuentemente expresada en términos de eternidad. «Las cosas religiosas que suceden en el tiempo, escribe en este sentido M. Mauss, son consideradas lógica y legítimamente como sucedidas en la eternidad».⁶

De esta característica fundamental del tiempo sagrado se derivan una serie de rasgos que vienen a matizar esa forma peculiar de vivir la temporalidad de la existencia y que darán lugar a algunas de las acciones características de la celebración festiva.

El tiempo sagrado aparece en primer lugar como un intento por redimir el constante desgaste que supone para la existencia su dimensión temporal. En la conciencia de la temporalidad se hace presente para el hombre su irrevocable finitud. En ella, como en ninguna otra dimensión de sí mismo, aparece para el hombre que todo llegar a ser constituye al mismo tiempo un paso al haber sido, es decir, un inevitable dejar de ser. Todos tomamos conciencia en algunos momentos de la vida de que «cumplir años» significa también dejar de tenerlos. Pues bien, el tiempo sagrado como apertura del tiempo humano profano a un tiempo superior constituye un esfuerzo por escapar a esta pérdida constante de ser, anclando nuestro devenir en un eterno presente. Los sistemas míticos en que el hombre «primitivo» ha expresado esta conciencia representan el tiempo sagrado como una abolición del tiempo pasado con todo lo que su carácter de pasado evoca de pérdida de ser y una restauración de los períodos que se inician mediante su referencia explícita a los instantes poderosos del comienzo de todo. Por eso estos esquemas míticos comprenden

4. Una buena exposición de la génesis del tiempo religioso en D. Saint-yves, *Les notions de temps et d'éternité dans la magie et dans la religion*: Revue de l'Histoire des Religions 79 (1919) 75-104.

5. Cf. M. Eliade, *o. c.* Cf. también, *Id.*, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1957, 332-349; trad. cast. Madrid 1973.

6. Citado en M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, 338.

una serie de símbolos expresivos de la abolición del pasado y de su poder «degenerador» y otros que representan la necesidad de la regeneración de la vida, sometida a incesante desgaste, mediante la repetición del tiempo arquetípico, creador, del que surgió esa vida. El tiempo sagrado constituye, en resumen, la expresión de la necesidad que el hombre siente de regenerar su existencia temporal profana —su vivencia profana del tiempo— y de vivir en la eternidad por la transfiguración de la duración en un instante eterno.⁷

La fiesta no es más que la condensación de esta forma particular de vivir el tiempo que hemos llamado tiempo sagrado en unos momentos concretos del calendario. «La fiesta, escribe Dumézil, es el momento en el que “el gran tiempo” y el tiempo ordinario se comunican, vaciándose el primero en el segundo de parte de su contenido»⁸. Por eso el primer elemento del clima festivo comporta este doble aspecto de conciencia de la temporalidad como indicio de la finitud de la existencia, y de intención de redimirla abriéndola a una forma de existencia plenificada en la que la duración sea permanencia y en la que el llegar a ser no se convierta en un permanente dejar de ser. La atmósfera festiva introduce en la dimensión temporal de la existencia el recuerdo de un *prius* y la esperanza de un *ultra* presentes en su devenir y capaces de darle estabilidad y consistencia. El *tempus*, es decir, la fiesta como condensación del tiempo sagrado, en términos de van der Leeuw, designa el punto crítico que, señalado por una celebración, saca a luz la potencialidad de la duración.⁹

Este primer elemento del clima festivo nos introduce en un nuevo aspecto que nos parece constituir su centro y determinar a todos los demás. Como M. Eliade ha observado con acierto, la fiesta es a la existencia lo que las hierofanías a la naturaleza. En ella recobra la duración humana su dimensión sagrada, es decir, su referencia al misterio¹⁰. Tal vez la referencia a las hierofanías y al proceso que da lugar a su surgimiento nos ayude a comprender este elemento central de lo que venimos llamando la «atmósfera festiva». La naturaleza en contacto con la intención religiosa del hombre es capaz de adquirir —sin perder ni ganar nada en

7. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, 348; cf. también *El mito del eterno retorno*, Madrid 1972, cap. 2 y 3.

8. G. Dumézil, *Temps et mythes: Recherches Philosophiques* 5 (1935-1936) 235-236.

9. Cf. *La religion dans son essence et dans ses manifestations*, Paris 1955, 377.

10. *Lo sagrado y lo profano*, 52-53.

su entidad física— un plus de significación que permite al hombre religioso leer a través de ella la presencia del misterio inobjetivable al que el hombre religioso se encuentra interiormente referido. Este fenómeno de transsignificación convierte a cualquier parte de la realidad natural en símbolo de la realidad trascendente. La fiesta constituye un acontecimiento semejante. En ella un aspecto concreto de la realidad natural, la conciencia humana del tiempo, sin perder ni ganar nada en su entidad natural —por eso cualquier tiempo puede ser tiempo sagrado—, se carga de un significado nuevo y expresa para el hombre religioso la presencia inobjetivable de esa realidad trascendente que se hace presente en el recuerdo y la esperanza de una forma de existir en la que la duración, la realización del ser, se redima de su finitud constitutiva.

Para que esto sea posible el hombre debe adoptar una actitud determinada. Ninguna realidad del mundo puede ser hierofánica para la mirada puramente explicativa y cuantificadora de la ciencia o para la actitud puramente utilitaria frente a la naturaleza. Para que el tiempo humano pase a ser tiempo sagrado, el hombre deberá despertar esos niveles más profundos de su ser que el tiempo del olvido y del divertimiento, el tiempo de la utilidad y de la acumulación de posesiones y el tiempo de la explicación uniforme tienden a recubrir constantemente. Sólo un hombre atento a los aspectos más hondos de su existencia será capaz de escuchar en su conciencia de la propia duración el paso imperceptible del tiempo y de interpretarlo como una invitación a referirlo a un *supra* de sí mismo sin cuya presencia ese paso del tiempo resultaría prácticamente insignificante. El clima festivo supone, pues, el ejercicio de ese nivel simbolizante de la existencia que es el más claro indicio de su apertura constitutiva a la trascendencia. De este aspecto de la atmósfera festiva surgirá la necesidad de todas esas acciones de carácter simbólico que, como veremos en seguida, pueblan el tiempo sagrado de la fiesta.

Por último, de los dos primeros elementos del clima festivo a que acabamos de aludir se deriva un tercero que especifica los dos anteriores y les da la fisonomía propia de lo festivo. La salida del tiempo profano, del tiempo de los negocios y de la adquisición bajo todas sus formas, del tiempo de la funcionalidad, que procura la referencia al tiempo fuerte de lo permanente y lo profundo tiene su expresión inmediata en una experiencia de liberación, de serenidad y de alegría que no tienen equivalente en el goce que procura la adquisición de los distintos bienes por los que el hombre se afana en su actitud de cotidianidad. La contemporaneidad con el presente permanente libera al hombre de la

angustiosa presencia de la caducidad y de la fugacidad a que le somete su experiencia de la duración finita. Su contacto con él le permite dominar esta fugacidad asumiéndola en lugar de perderse en ella. La conciencia del sentido de la duración le permite liberarse de su fluir constante. Así, la angustia que acompaña a la conciencia de la finitud es reemplazada por la paz y la alegría que tiene su manifestación más expresiva en la solemnidad que acompaña a la celebración festiva.

Pero la alegría que da su fisionomía propia al clima festivo tiene dos rasgos que la distinguen de cualquier otra forma humana de alegría. El hombre la vive como un don, como una gracia. No podría ser de otra forma si, como hemos visto, en la fiesta el hombre refiere su existencia a un más allá de sí mismo del que ésta recibe consistencia. Por eso los relatos míticos interpretan las fiestas como producto de una iniciativa divina que las instauró para bien lo los humanos¹¹. Finalmente, esta alegría fruto de la gracia que hace posible una verdadera contemporaneidad del hombre con lo divino produce una contemporaneidad de los tiempos, de otra forma dispersos, de los hombres. El clima festivo tiene una de sus más claras manifestaciones en la unanimidad producida entre los que la celebran por la alegría gratuita que la referencia a lo divino les permite compartir.

2. *Las acciones festivas*

La atmósfera festiva con los diferentes momentos que nos han permitido evocarla se expresa y se realiza en unas acciones concretas que constituyen la celebración festiva. A continuación nos referiremos a las que nos parecen más significativas para la comprensión de este fenómeno religioso.

Hemos visto que tiempo sagrado supone una ruptura en la vivencia profana de la duración por el hombre. En la fiesta existen una serie de acciones que expresan este carácter de ruptura. El más significativo es sin duda la prohibición de realizar determinados trabajos —de ordinario aquellos que durante el tiempo ordinario se imponen al hombre para asegurar su subsistencia— y el establecimiento de un ocio ritual. No es fácil descubrir el significado exacto de este elemento de la celebración festiva. Probablemente estemos ante un hecho que como todos los hechos simbólicos está cargado de una serie compleja de significaciones irreductibles a una explicación racional unívoca.

11. Cf. un relato de este tipo traducido por C.M. Edsmann, *Fest und Feiern*, en *Die Religion in der Geschichte und Gegenwart* II, Tübingen 31958, 908-910.

Tal vez la prohibición de determinados trabajos durante los días festivos sea en parte expresión de la necesidad en que el hombre se encuentra de expresar por medio de tabúes la separación que rige entre el ámbito de lo sagrado al que pertenecen los días festivos y el ámbito de lo profano en el que se inscribe el resto de los días con sus ocupaciones ordinarias. Pero tales tabúes no están determinados exclusivamente, como podía creer la fenomenología de la religión en sus primeros momentos, por el temor a que el contacto con el poder superior resulte nefasto para el hombre que entre en relación con él sin realizar la necesaria trasposición del plano de lo ordinario al de lo separado o sagrado. El mismo G. van der Leeuw ve en el ocio festivo, junto a esa pervivencia del tabú ante la potencia, una expresión del aspecto fascinante del misterio y de su poder liberador para el hombre. Para una leyenda judía aducida en apoyo de esta afirmación «hasta los condenados del infierno ven suspendidos sus tormentos todos los sábados»¹². No es difícil ver en este uso constante una expresión del deseo propio del clima festivo de abolir el tiempo profano con sus servidumbres y el desgaste patente en su carácter de pasado. De ahí, los ritos que vienen a reforzar esta intención de supresión de todo residuo del tiempo anterior a la fiesta: limpieza general de toda la casa, extinción del fuego viejo, supresión de la antigua levadura, etc. R. Caillois en su brillante interpretación de la fiesta¹³ ha subrayado los gestos de gasto hasta el despilfarro presentes en muchas celebraciones festivas. El ocio, en la misma línea que estos gestos extremos, expresa la ruptura con el tiempo de la acumulación y la posesión por medio del trabajo. De ahí que sean justamente los trabajos «serviles» —los trabajos alienadores en oposición a la actividad creadora en la terminología de Marx— los afectados por la prohibición de la fiesta.

En conexión con esta primera acción propia de la fiesta podemos referirnos a otros muchos usos frecuentes en la mayor parte de las celebraciones festivas y que R. Caillois, en el estudio a que acabamos de referirnos, designa con el nombre genérico de «sacralidades de transgresión». La historia de las religiones constata unánimemente como uno de los momentos presentes en las celebraciones festivas —sobre todo en las de año nuevo que son las que contienen las expresiones más claras de la necesidad de regenerar el tiempo— la utilización de disfraces y máscaras, la

12. G. van der Leeuw, *o. c.*, 381, n. 2.

13. *L'homme et le sacré*, Paris 1950, especialmente *Le sacré de transgression: théorie de la fête*, 123-162.

celebración de copiosos banquetes con bebidas sin medida, los combates entre grupos rivales y la entrega de los participantes en la fiesta a toda clase de excesos en un final de auténtica orgía.¹⁴

El sentido de estas acciones festivas —especialmente incomprendibles para una mentalidad contemporánea, aun cuando muchos de sus elementos perduren en ella de forma más o menos enmascarada— no parece difícil de captar. Todas ellas tratan de representar la vuelta del hombre a la situación originaria. Al tiempo ordinario, con sus reglas fijas ordenadas a la perpetuación de la vida y la sociedad, sucede la fiesta que reactualiza el tiempo originario con todo lo que tiene de caos informe en el que las normas no existen. La fiesta reactualizaría el tiempo de la licencia creadora, trataría de abolir el desgaste del tiempo con la abolición de las leyes que rigen su devenir ordinario. La fiesta es «un entreacto de confusión universal». Por eso todos los excesos son permitidos y hasta ordenados en ella. Al ahorro, a la acumulación de bienes, sucede el despilfarro ostentador; al orden establecido, el desorden. A la sagrальidad de la regulación de la vida por medio de prohibiciones, la sagrальidad de trasgresión que reactualiza el momento creador de esa vida.¹⁵

Sin que hagamos nuestra esta interpretación de la fiesta, tan unilateral como brillante, debemos reconocer la presencia en la celebración festiva de estos elementos de los que en el trabajo que citamos se ofrecen numerosos ejemplos, y la validez fundamental de la interpretación de los mismos. Pero para comprender adecuadamente este fenómeno religioso debemos referirnos al acto festivo por excelencia, al culto, en el cual culmina toda celebración festiva.

En el culto festivo perdura esa intención de liberación de las imposiciones de la vida ordinaria y de sus normas y trabajos que hemos visto actuar en el ocio festivo y en la «sagrальidad de transgresión». Por eso el culto presenta no pocos elementos comunes con el juego. Como Huizinga observó muy certeramente en su célebre *Homo ludens* ambas actividades coinciden en ser expresiones de la actitud más desinteresada, más gratuita y más espontánea. Ambas exigen un lugar y un tiempo especial; deben ser realizadas de acuerdo con unas normas precisas y son practicadas por comunidades que gustan salir de su mundo habitual. Como es sabido, para Huizinga el culto se reduce, en definitiva, a una forma más elevada de juego que comporta, además, «un elemento espiritual muy difícil de definir». A partir de este elemento

14. Cf. M. Eliade, *Traité...*, 340-341.

15. Cf. R. Callois, *o. c.*, 145-162.

espiritual, K. Kerényi y Ad. E. Jensen han criticado la postura de Huizinga y demostrado la originalidad de la actividad del culto¹⁶. Esta originalidad nos permite penetrar en el aspecto esencial de las actividades festivas. Para que haya actividad cíltica festiva debe añadirse a las características que hemos descrito anteriormente «algo divino, gracias a lo cual lo imposible se torna posible; el hombre se ve elevado a un nivel donde todo es como en el primer día, luminoso, nuevo, originario; donde se está con los dioses y uno se hace divino; donde sopla un hálito vivificador y se toma parte en la creación. Esto es lo que constituye la esencia de la fiesta. Con ello no se excluye la repetición sino todo lo contrario»¹⁷. En el culto culmina así la actividad festiva. En él descubre el hombre capas de la realidad inaccesibles a todas las demás actitudes y este descubrimiento provoca en él una disposición interior específica que sólo los términos religiosos de solemnidad, celebración o recogimiento expresan de alguna manera.

En el culto aparece claramente que la celebración festiva no saca al hombre de su mundo si no es para introducirle en el mundo nuevo de la divinidad que mantiene con su mundo interior una misteriosa pero activa comunicación. Por eso el culto festivo es al mismo tiempo repetición de los acontecimientos, las promesas o las acciones originarios que dieron consistencia a la vida del hombre —todo culto es memoria— y expresión de la esperanza de que en ese orden originario, divino, la vida humana se redima de su tendencia al vaciamiento interior y a la inconsistencia.

16. Cf Ad. E. Jensen. *Mythe et culte, chez les peuples primitifs*, París 1954, 51-76. Sobre el juego y su relación con el culto había llamado ya la atención expresamente R. Guardini, en su obra *El espíritu de la liturgia*, Barcelona 1945, especialmente en el capítulo: La liturgia como juego, donde opone las actividades ordenadas a un fin a las dotadas de un sentido, incluyendo entre estas últimas la liturgia, el juego y el arte. Para una interpretación religiosa y teológica del juego, riquísima en alusiones a la tradición cristiana, es muy recomendable el artículo de H. Rahner, *Der Spielende Mensch*: Eranos-Jahrbuch 16 (1948) 11-87. En él se subraya junto al aspecto de gratuita, alegre, libre y liberadora de la actividad lúdica, su condición de actitud fundamentalmente simbólica sacramental en la que un acontecimiento interior y sobrehumano es expresado en gestos corporales.

17. Cf. K. Kerényi, *Vom Wesen der Festes*: Paideuma 1 (1938) 70. citado en C. M. Edsmann, o. c. 907.

3. Hacia una tipología de las celebraciones festivas

La vivencia del tiempo humano como sagrado es un elemento común a todas las culturas y a todas las épocas. También son prácticamente comunes, aunque diferentemente subrayadas, las actividades festivas a que da lugar esa vivencia. Pero a partir de esa estructura común surge una variedad casi infinita de formas concretas de realizarlas que hace necesario un intento de clasificación.

Comencemos por observar que de hecho no existen en ninguna religión fiestas aisladas, sino calendarios que operan la ordenación de un período de la vida en torno a las «fechas críticas» que son las diferentes fiestas. La determinación de estos calendarios no es obra arbitraria del hombre. Sólo la convicción de que existe una conexión especial de algunos momentos privilegiados con la esfera de la trascendencia hará pasar a esos momentos a la categoría de fechas críticas en torno a las cuales se ordenará la duración creando el calendario. La situación cultural de cada población determina ordinariamente los acontecimientos en los que esa población leerá la presencia de la trascendencia y, por tanto, la determinación de las fechas clave del propio calendario. Existen dos grandes tipos de organización y valoración del tiempo que llamamos calendario: el primero se basa en el descubrimiento del orden suprahumano a través de los acontecimientos naturales. El segundo, en la convicción de que ese orden —concebido bajo formas más decididamente personales— se ha manifestado en una serie de acontecimientos históricos dotados de valor salvífico. El primer tipo da lugar a las distintas formas de fiestas «naturales» en las que con ocasión de determinados fenómenos naturales: la renovación periódica de la naturaleza en el paso de las estaciones, la propagación de los animales en épocas determinadas del año, la repetición periódica de las mismas posiciones de los astros, etc., se conmemoran los acontecimientos originarios cuya represencialización garantiza la perennidad y la consistencia de esa vida natural en la que el hombre está inscrito y con la que constantemente teme perderse. El segundo tipo de calendarios celebra como fechas críticas la conmemoración de acontecimientos particularmente importantes en la historia del pueblo que la conciencia religiosa interpreta como intervenciones de Dios en favor de ese pueblo, convirtiéndolos así en acontecimientos salvíficos cuya conmemoración festiva expresa el agradecimiento de la comunidad a la vez que ga-

rantiza la perduración de la protección que se manifestó en ellos.¹⁸

Indudablemente el valor religioso de las múltiples formas de fiesta se deriva fundamentalmente de la pureza de la actitud religiosa de la que proceden. Por eso tiene tanta importancia el paso de los calendarios naturales a los que se fundan en una interpretación de la historia como salvífica. G. van der Leeuw llega a afirmar que «una de las fechas más importantes en toda la historia de las religiones está señalada por la transformación de las fiestas israelitas de la naturaleza en conmemoraciones de hechos históricos que son al mismo tiempo apariciones de la potencia, actos de Dios»¹⁹. La diferencia entre estos dos tipos de fiestas no está, a nuestro entender, en la estructura, que sigue siendo fundamentalmente idéntica: representación de un acontecimiento —mítico o histórico, pero en definitiva siempre arquetípico y originario— capaz de dar sentido a la precaria duración humana, sino en la purificación de la concepción de la divinidad que supone, que tiene su razón última en una purificación de la actitud religiosa, la cual, lejos ya de toda intención de influir sobre la potencia, reconoce a ésta como personal, capaz de orientar la existencia personal del hombre con sus promesas y de alejar la confianza de éste con su fidelidad. Desde otros puntos de vista podrían multiplicarse las tipologías de las fiestas religiosas. Las fiestas son tan numerosas como las formas de sacralizar la vivencia del tiempo, y éstas no tienen límite alguno, ya que todo tiempo tiene su propio valor y puede ser puesto en comunicación con la realidad trascendente, siendo así convertido en fiesta. Por ello pensamos que tal vez tenga más interés que una enumeración de las formas históricas de la fiesta religiosa el que nos preguntemos antes de terminar si los hombres de nuestro tiempo podemos seguir viviendo la fiesta religiosa.

4. La fiesta del hombre secular

Es bien sabido que cada transformación socio-cultural importante ha acarreado una correspondiente transformación en el cuerpo sacral expresivo inevitablemente presente en la vivencia religiosa. Normalmente esas transformaciones originan una crisis en la actitud religiosa misma que con frecuencia tiende a confundir

18. Para una tipología de la fiesta pueden consultarse entre otros, Fr. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961, 150 ss. Cf. también, K. Goldamer, *Formenwelt des religiösen*, Stuttgart 1960, 205-220, esp. 213-217

19. O. c., 384.

lo sagrado con sus expresiones y encuentra difícil descubrir expresiones adecuadas a cada nueva situación. A nadie se le oculta que tales crisis pueden resultar purificadoras para la intención religiosa en la medida en que la ayudan a mantener presente la trascendencia de su término más allá de todas las mediaciones necesarias pero relativas.

Nuestra época con sus rápidas y profundas transformaciones constituye un caso claro de situación de desacralización de numerosas sacralidades tradicionalmente aceptadas y de crisis de la actitud religiosa. Tal vez ésta sea más profunda que nunca. En otras épocas se trataba de la transformación del universo simbólico religioso desde un fondo permanente de aceptación de la función simbólica y de vigencia del simbolismo. En nuestro tiempo la transformación cultural está llevando en muchos casos a la aparente abolición de todo resto simbólico del nivel de la conciencia religiosa y de la acción inmediata. Nuestra cultura, basada en el conocimiento científico a partir de la experiencia y centrada en la funcionalidad como único eje de referencia en la organización de la vida, no sólo ha dejado de comprender determinados símbolos sino que parece haber conseguido instalarse en una actitud que los hace inútiles a todos.

Tal situación se refleja en el comportamiento del hombre moderno en relación con la fiesta. Para el hombre de nuestro tiempo los días no se dividen en ordinarios y festivos sino en laborables y no laborables, y estos últimos, más que días de fiesta, son días de vacación. Es verdad que este nombre conserva no pocos elementos presentes en la idea de fiesta, pero el clima en que los sitúa es enteramente distinto, de forma que esos mismos elementos comunes adquieren, al menos en apariencia, una significación diferente. R. Caillois, al final del texto que hemos citado, se refiere, aunque de forma sólo alusiva, a esta diferencia²⁰. La vacación es ciertamente tiempo de ocio y con frecuencia tiempo de juego, pero ni el ocio ni el juego adquieren en ella el sentido que tenían en la fiesta. El hombre en vacaciones interrumpe su trabajo y esta interrupción le produce un evidente sentimiento de liberación. En la experiencia de las vacaciones no es difícil observar un intento por conseguir una alegría de la que de ordinario está privada la actividad laboriosa. Las vacaciones se convierten con frecuencia en la búsqueda casi obsesiva de una alegría de vivir incompatible con el ejercicio del trabajo. No es difícil descubrir dónde radica la diferencia fundamental que da

a estos elementos comunes a la vacación y la fiesta su distinto significado. A la vacación le falta ese «algo más» que es imprescindible añadir al juego para que se convierta en culto. Le falta la referencia a la trascendencia que convierte a la salida del tiempo ordinario en entrada en un tiempo superior originario capaz de conferir a la duración humana sentido y consistencia. Por eso la alegría de la vacación es una alegría buscada y conseguida por el hombre y no recibida y aceptada como gracia. Las vacaciones reciben su valor de la oportunidad que deparan al hombre de alejarse de las incomodidades que llenan habitualmente su día de trabajo; las vacaciones son de ordinario el tiempo de la distracción y del olvido. Les falta evidentemente el sentido positivo de plenitud que invade al hombre en fiesta y que le fuerza al derroche compartido. Por eso, mientras la alegría festiva congrega a la comunidad cuyos lazos de unión estrecha fuertemente, las vacaciones son el tiempo de la dispersión en busca de un aislamiento que facilite el olvido. Por último, a la densidad del tiempo festivo cargado de significado a través de los innumerables símbolos que surgen de la actitud fundamentalmente simbólica de la fiesta, corresponde el vacío de la duración de las vacaciones en las que el hombre inventa mil fórmulas para llenar o, como llega a decirse muy expresivamente, para «matar el tiempo».

Es, pues, indudable, que existe una diferencia fundamental entre la vacación y la fiesta y que en la medida en que el hombre de nuestros días las confunda se mostrará incapaz de vivir en fiesta. Pero ¿puede el hombre llevar esa confusión hasta sus últimas consecuencias?, ¿no existen indicios de la necesidad que el hombre tiene de redescubrir una actitud tal vez recubierta por el olvido pero que difícilmente puede desaparecer de él por ser una expresión de la referencia al misterio constitutiva del hombre cualquiera que sea su situación histórica?

Hace ya muchos años aludía G. Marcel a la «imagen descorazonadora del jubilado y a la de los domingos de la ciudad en la que los paseantes dan la impresión de ser jubilados de la vida», con la «tristeza asfixiante» que esas imágenes producen²¹. Todavía bastantes años después, en 1962, un número monográfico de cierta revista francesa sobre la fiesta llevaba el título significativo de: «Día de fiesta, día de hastío». Indudablemente en los últimos años se ha caído en la cuenta de la necesidad de establecer una «civilización del ocio» si no se quiere que las horas ganadas al trabajo por el progreso técnico y social se vuelvan contra

21. *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Louvain 1949, 48-49.

el hombre y aceleren su caída hacia el empobrecimiento interior. Pero es muy probable que todos los esfuerzos resulten baldíos si se limitan a procurar al hombre nuevos medios que consumir para llenar el ocio, en lugar de hacerle posible el redescubrimiento de esa profundidad —de la que el hastío es un testimonio irrefutable— que le invita a buscar sus raíces más allá de sí mismo y a abrirse a la trascendencia cuya presencia le es imposible borrar.

Existen suficientes testimonios en nuestra civilización de la pervivencia de esa necesidad profunda de la que pueden nacer nuevas formas de celebraciones festivas. Tal vez el más claro sea la convivencia en el hombre más secular de las imágenes, de los universos simbólicos en los que el hombre de todos los tiempos ha reconocido la presencia de esa trascendencia que lo llevaba a la conmemoración y a la esperanza de la celebración festiva. Baste pensar en la añoranza o la ilusión por una situación de perfecta armonía de la que el hombre estaría alienado y a la que no ha dejado de aspirar; en ella perdura el tema universal y eterno del paraíso perdido. Baste pensar también en las nuevas formas de valoración afectiva de la naturaleza a la que está llevando la civilización urbana; o en la tendencia del hombre a interrumpir el curso de sus días con toda clase de irrupciones de un tiempo especial que llena de juegos, de torneos e incluso de celebraciones más o menos secularizadas. Con razón algunos fenomenólogos de la religión, antropólogos y psicólogos coinciden en afirmar la pervivencia en el hombre moderno de los símbolos y mitos en los que el hombre de todos los tiempos ha expresado su relación con la trascendencia, particularmente en el contexto de la celebración festiva.²²

Creemos que el hombre religioso de nuestro tiempo, en la medida en que consiga dar a esa necesidad de apertura a la trascendencia una expresión adecuada a través de celebraciones festivas adaptadas a su situación histórica, colaborará de forma decisiva en el establecimiento de una cultura del ocio y del trabajo en la que el hombre y la sociedad alcancen la perfección a la que están llamados desde el principio y a la que confusamente siguen aspirando.

22. Remitimos como ejemplos a la obra de C. G. Jung y a la de M. Eliade. Cf. de este último, *Images et symboles*, Paris 1952, 9-24.

De la "práctica religiosa" a la celebración de la vida cristiana¹

Todas las religiones han producido unos sistemas más o menos complejos de prácticas religiosas, es decir, de formas institucionalizadas de culto en las que los fieles expresan su común actitud religiosa y su pertenencia a una determinada comunidad de creyentes. El cristianismo no podía constituir una excepción a esta regla. Pero todas las religiones —y tal vez de forma especial el cristianismo, al menos en los países occidentales— conocen en la actualidad una progresiva desafección de sus fieles en relación con las prácticas religiosas tradicionales. Esta desafección no es tan sólo —aunque también lo sea— un síntoma más del creciente declive social de la religión. Con frecuencia se observa también en personas a las que la crisis religiosa ha llevado a una purificación de la fe y, en algunos casos, como consecuencia de esa purificación. ¿Cómo comprender este último hecho? ¿cuál puede ser su sentido y su valor para el conjunto de la vida religiosa?

1. Situación de la práctica religiosa

Difícilmente puede ponerse en duda el hecho de que la práctica religiosa atraviesa un momento de crisis. Todos los estudios de sociología religiosa lo demuestran². Además, la tendencia de

1. Publicado originalmente en Revista de Pastoral Juvenil 157 (1976) 17-26.

2. Cf. P. Almerich y otros, *Cambio social y religión en España*, Barcelona 1975. También F. Urbina, *La fe de los españoles hoy. Un intento*

las estadísticas parece anunciar una progresiva extensión de la crisis a capas cada vez más amplias de población y una radicalización cada vez mayor en los sujetos que se ven afectados por ella. Un síntoma curioso de esta crisis lo ofrece la devaluación que ha sufrido el término de «practicante» con que se designa a la persona que cumple de forma asidua y regular con las prácticas impuestas por la iglesia. Hace todavía no mucho tiempo, cuando se quería decir de una persona que no era católico sólo de nombre se le llamaba «católico practicante». Hoy, cuando se quiere resaltar la autenticidad de un católico se suele decir de él que es un cristiano convencido, consecuente o comprometido. La práctica religiosa ya no parece criterio suficiente de autenticidad.

Otro indicio claro de la crisis que estamos intentando descubrir es la tendencia entre los propios creyentes a lo que podríamos llamar la «clandestinización» de la vida religiosa. Por razones no fáciles de indagar, se tiende cada vez más a privilegiar, como más auténticas expresiones de la vida religiosa, las expresiones no específicamente religiosas de la misma. El extremo de reducir la fe al ejercicio de unos actos religiosos hasta confundirla con ellos está conduciendo a este otro extremo de desligarla por completo de la práctica religiosa hasta imponer a la vida religiosa una existencia clandestina en la que no hace acto de presencia en la vida de los sujetos más que sometida al más que riguroso incógnito. Creer será así para muchos comprometerse, promover los valores humanos, colaborar en la liberación... y sólo eso.

2. *Algunas causas de esta crisis*

Algunas son externas a la vida religiosa y surgen de la peculiar situación socio-cultural en que nos encontramos. Es posible que numerosas personas hayan abandonado la práctica religiosa sólo porque se ha transformado la presión ambiental a la que se ven sometidas casi sin posible defensa. Personas a las que el contexto social llevaba en situaciones anteriores a practicar han dejado de practicar en la medida en que esa presión ha dejado de ejercerse o ha sido sustituida por otra que actúa en sentido contrario. Es igualmente posible que numerosas personas abandonen la práctica religiosa por haberse instalado en una forma de vida

de interpretación: Razón y Fe 935 (1975) 356-358, con las fuentes y los datos que aduce. Y sobre el conjunto de la cuestión, B. Bro, *El hombre y los sacramentos*, Salamanca 1967. También T. Maertens, *«Faut-il encore une liturgie? Liturgie, religion et foi*, Paris 1968.

funcionalizada, pragmatizada, dispersa o banalizada, en la que el mundo religioso, al que pertenecen las prácticas religiosas, ha perdido todo su valor y sentido.

Por otra parte, conviene observar que la práctica religiosa ha sido durante mucho tiempo determinante de la vida de las personas y las colectividades. En las sociedades sacrales el año giraba en torno a las fiestas de la liturgia —navidad, cuaresma, pascua— o de la liturgia popular: fiestas patronales y estacionales, etc.; las etapas más importantes de la vida iban acompañadas de unas prácticas religiosas precisas. La secularización característica de la vida contemporánea de las sociedades desarrolladas no podía dejar de influir en el ejercicio de unas prácticas que desempeñaban, además de su función religiosa, una función social y humana de las que ahora se han visto bruscamente privadas.

Pero existen, además, causas que han influido en la crisis de la práctica religiosa desde el interior de la vida religiosa misma. Así, es indudable que las formas propuestas por la iglesia oficial para la práctica religiosa con frecuencia han sido establecidas por una minoría dirigente: teólogos, monjes, liturgistas, pastores que no siempre han tenido en cuenta las necesidades, las aspiraciones y la sensibilidad del pueblo al que esas prácticas estaban destinadas. Por otra parte, el escaso aprecio de las posibilidades del pueblo llevaba a esas minorías a proponerle fórmulas para su práctica sumamente esquematizadas y hasta empobrecidas. En estas circunstancias nada tiene de extraño el que el pueblo haya encontrado dificultades para hacerlas suyas y las haya aceptado tan sólo como objeto de una pesada obligación. A esto sería necesario añadir el carácter de fijas e inmutables que han tenido de hecho las fórmulas de la práctica religiosa para pueblos de muy diferentes tradiciones culturales y a lo largo de muchos siglos llenos de importantes cambios en la mentalidad, la sensibilidad y la forma de vida de los hombres. Por último no se debe olvidar que durante mucho tiempo, por deficiencias en la forma de evangelización y por la tendencia de los mismos practicantes a buscar en sus prácticas una seguridad de la que estaban muy necesitados, el cristianismo se había confundido para muchos con la práctica externa de una serie de actos religiosos.

La toma de conciencia de las graves deficiencias de unas fórmulas estereotipadas de práctica religiosa indebidamente tenidas por tradicionales, la insatisfacción incluso religiosa que producía su empleo por el pueblo, y la sana relativización de las mismas que produjo el descubrimiento de otros aspectos importantes de la vida cristiana ha conducido al abandono de las prácticas reli-

giosas incluso a personas preocupadas por seguir viviendo el cristianismo.

Es verdad que la reforma litúrgica partió de la toma de conciencia por la iglesia oficial de esta situación y que con ella se pretendía responder a esa situación mediante la renovación de las fórmulas propuestas para la práctica religiosa. Pero no es menos cierto que los resultados de esta reforma han sido si no nulos sí, al menos, escasos. Apresuradamente se han sustituido unas fórmulas por otras muy semejantes a las anteriores sin aprender la lección que el fracaso de estas últimas estaba dando.

El hecho es que, por éstas y otras razones que no nos es posible exponer aquí, la práctica religiosa está siendo abandonada por numerosos cristianos que desertan de los templos, despiden la vida de oración y olvidan la práctica de los sacramentos. En muchos de ellos este abandono es un indicio del abandono de la vida religiosa. Otros, en cambio, andan buscando nuevos caminos para la vivencia y la expresión de una actitud de fe que la práctica anterior lejos de servir ha obstaculizado.

En relación con estos últimos es pastoralmente urgente preguntarse si la práctica religiosa es necesaria y, si lo es, qué formas ha de revestir para cumplir con su función en el interior de la vida religiosa.

3. La actitud religiosa necesita de unos actos de culto para ser vivida

Entendemos por culto un conjunto de actos externos socialmente compartidos, y de alguna manera socialmente regulados, que tiene como finalidad inmediata la expresión de la interior actitud de fe de quienes participan en ellos³. Entendido de esta forma general, el culto es un elemento necesario de la actitud religiosa. Esta, en efecto, es la respuesta personal del hombre a la presencia de la realidad trascendente que le afecta en el centro de la propia persona. El carácter trascendente de la realidad que sirve de término a la actitud religiosa confiere a ésta su condición necesariamente simbólica. El carácter personal de la relación entablada a partir de esa presencia suscita necesariamente unos actos cuya finalidad inmediata sea dar cuerpo a esa relación

3. Sobre el culto como expresión de la actitud religiosa, véase J. Wach, *El estudio comparado de las religiones*, Buenos Aires 1967, 185-214. También, nuestra *Fenomenología de la religión*, en J. Gómez Caffarena - J. Martín Velasco, *Filosofía de la religión*, Madrid 1973, 142-148. Sigue siendo importante para esta cuestión, S. Mowinckel, *Religion und Kultus*, Göttingen 1953.

independientemente de que tal presencia pueda testimoniarse en el conjunto del ejercicio de la vida de la persona que se ha encontrado con ella. Por último, el hecho de que sea la persona como tal y toda la persona el sujeto de esa relación hace que todos los niveles de la persona —y también por tanto, el corporal, el emotivo, el social— se vean afectados por ella y deban participar en su expresión. De esta triple raíz surge el elemento cultural de la actitud religiosa. Y si es verdad que ésta nunca puede reducirse a ese elemento exterior, ya que es antes que nada respuesta personal, opción libre y una forma original de orientación del conjunto de la vida, no es menos verdad que esta respuesta necesita difractarse en las facetas emotiva, espacio-temporal, corporal y comunitaria para ser vivida de forma plenamente humana por un sujeto de cuya condición humana son parte integrante todas esas facultades. Por eso la historia no conoce una sola religión que no haya dado lugar al establecimiento de unos lugares y unos tiempos sagrados, de unos actos religiosos vividos a través de palabras, silencios y gestos corporales, y de unas ceremonias que han congregado en la expresión de la fe común a los miembros de las diferentes comunidades religiosas.

Pero las mismas razones que determinan el necesario surgimiento del culto nos fuerzan a subrayar su valor expresivo, su correspondencia con las diferentes situaciones por las que pasa el hombre y, por tanto, la necesidad de su transformación a medida que éstas se transforman. Así, tras afirmar la necesidad del culto debemos reconocer la relatividad de sus formas y su función de servicio para con la actitud religiosa que debe servir de norma de todas ellas.

Por eso, si es cierto que todas las religiones han producido alguna forma de culto, no es menos cierto que estas formas son numerosas y variadas en extremo —desde la danza más frenética al más recogido silencio; desde la solemnidad más majestuosa a la más sobria escucha y meditación de la palabra— y que han variado constantemente a lo largo de la historia de cada religión.

4. Cuando el culto se convierte en «práctica religiosa»

Pero, siendo un elemento integrante de la vida religiosa, el culto se halla expuesto a numerosos y graves peligros que explican las frecuentes crisis que atraviesa y las frecuentes reformas que debe sufrir de parte de las personalidades «proféticas». Enumeremos algunos de estos peligros insistiendo en los que, a nuestro entender, más han influido en la actual crisis del culto en el cristianismo.

Por ser una actividad social, el culto no puede dejar de estar sometido a la regulación de la sociedad que lo realiza y que tiene en él uno de los más poderosos factores de cohesión. Pero de esta necesidad se pasa con frecuencia a la determinación precisa, por parte de la jerarquía de esta sociedad, de los actos de culto en que deben tomar parte sus miembros para asegurar su pertenencia a la misma. El culto adquiere así un peso legal que en un principio no tenía y su práctica —la práctica religiosa— adquiere un tinte legalista que la pervierte. Los actos de culto dejan de ser expresión de la fe para convertirse en prácticas externas socialmente obligadas cuyo estricto cumplimiento puede llegar a sustituir a la fe misma. Cumplir con el precepto pasa al primer plano de la motivación de unos actos que surgieron originalmente como expresión incontenible de la conciencia de sentirse agraciada con una presencia salvífica. La práctica religiosa pasa así a convertirse en garantía externa perfectamente controlable de una actitud que no debería tener otra garantía que la absoluta confianza. La práctica religiosa se convierte en la justificación del sujeto al que expone a todos los peligros del fariseísmo: la atención casi exclusiva a los gestos externos, la autosatisfacción y autojustificación, el desprecio de los que no cumplen las mismas reglas. La práctica religiosa vivida de manera legalista termina por convertirse en un sustitutivo de la arriesgada actitud de fe que, en lugar de mantener al hombre permanentemente abierto a la presencia gratuita e imprevisible de Dios, lo encierra en sí mismo acallando toda posible inquietud.

Al legalismo suele añadirse un segundo peligro que amenaza la práctica religiosa de forma no menos grave: el pragmatismo o utilitarismo. La actitud religiosa es una actitud radicalmente desinteresada. En ella el hombre se entrega confiadamente al misterio como único camino para su salvación. De esta actitud es testimonio el culto como «explosión» de alabanza, como celebración de acción de gracias o incluso como petición en la que se manifiesta la absoluta confianza. Pero una actitud así es sumamente difícil para el hombre, quien parece padecer la tendencia incontenible a ocupar el centro de todo. Ya hemos visto que la «práctica» puede, en lugar de expresar la fe, sustituirla. Entonces se convierte en un conjunto de actos a través de los cuales el sujeto pretende asegurarse la obtención de unos bienes precisos. En los casos extremos se pretendía obtener a través de ella unos bienes mundanos: salud, bienestar, honor, poder. En otros la práctica será considerada como un modo de adquirir méritos para así salvarse. En todo caso el culto habrá dejado de ser ex-

presión de reconocimiento y se habrá convertido en actividad pragmática por la que el hombre intenta reforzar su condición de centro de interés, de eje del mundo.

Cuando la «práctica» sufre esta perversión utilitaria se torna, además, necesariamente individualista. Porque, así como el descentramiento en lo divino abre al hombre a la comunión con los demás y lo comunitariza, la insistencia en el propio interés aisla al hombre, lo individualiza, y hace que, incluso cuando se reúne con otros, vaya necesariamente «a lo suyo». Por eso es tan frecuente que la práctica religiosa, previamente pragmatizada, congregue a numerosos fieles en un acto masivo sin que sientan la exigencia ni la necesidad de formar una verdadera comunidad.

El culto regulado socialmente a través de unas normas, de unas rúbricas fijas e inalterables, corre el peligro de convertirse en una práctica rutinaria, estereotipada que tiene previstos los mismos gestos y fórmulas idénticas para las diferentes ocasiones en que puede encontrarse un individuo o una comunidad. Nada se deja en esta forma de práctica religiosa a la inventiva del sujeto, a la creatividad del grupo. La iniciativa de quien lo preside se reduce a buscar en el «ritual» la fórmula correspondiente a la propia situación o a elegir entre las dos o tres previstas para esa ocasión. Para cada día del año han sido compuestas las fórmulas necesarias. Para cada hora de la jornada están prefijadas las fórmulas de oración y los himnos de alabanza; cada ocasión tiene asignado su debido formulario. Así los creyentes terminan por orar siempre con fórmulas prestadas y prefabricadas. La práctica se ve amenazada por el peligro disecante de la rutina y la vida real del sujeto o del grupo discurre paralela a la misma sin posibilidad de ese intercambio en el que las dos resultarían enriquecidas.

De esta separación entre el culto y la vida se origina la tendencia a convertir el primero en una práctica evasiva de la vida real. La formas de la evasión son muy numerosas. Unas veces consiste en permitir al hombre salir de la dura lucha por la subsistencia que impone la sociedad competitiva y procurarle un espacio de ficticia paz y de irreal alegría al margen de la misma. Otras, en ayudarle a olvidar los compromisos efectivos y costosos ante los cuales esa dura vida real le pone cada día. Otras consistirá en facilitarle eludir la responsabilidad en este mundo poniéndolo en una falsa comunicación con el otro. En cualquier caso, el culto, reducido a práctica evasiva, en lugar de constituir una expresión de la radical transformación del interior de la persona que significa la vida religiosa auténtica, se convierte en

práctica religiosa paralela a la vida, que lejos de posibilitar esa radical transformación la sustituye y la imposibilita.

Cuando el culto se convierte en práctica religiosa aparece, por último, el peligro de su utilización o mediatización para otros fines que los suyos propios. Son muchas las «celebraciones de la eucaristía», es decir, las celebraciones de alabanza a Dios y de acción de gracias que se convierten, por culpa de quienes las presiden y de quienes las «padecen», en sesiones de «catequización» en el peor sentido del término. Para todo ha servido el culto hecho práctica religiosa: para imponer a los fieles la moral que interesaba en un determinado momento; para sancionar y legitimar situaciones socio-políticas; para «concientizar» con visitas a introducir cambios más o menos profundos en esas situaciones, mediante el recurso a la «denuncia profética». Sólo una finalidad ha faltado en el culto así mediatizado: la suya propia, es decir, la expresión festiva y comunitaria de la actitud creyente.

Pero ¿puede el culto realizar su función sin caer en los peligros que hemos denunciado? ¿no habrá llegado la hora de renunciar al culto para poder seguir viviendo la actitud religiosa de forma coherente con nuestra actuación histórica? Porque estamos convencidos de que el culto es necesario y de que los peligros que le amenazan no son inevitables, terminamos proponiendo algunos rasgos de lo que creemos un culto auténtico que permitirá expresar y así vivir la relación religiosa a los hombres de nuestro tiempo.

5. Recobrar el sentido de la celebración cristiana⁴

La actitud de fe, por surgir de lo más profundo de la persona y por implicarla de forma plena, no puede ser vivida sin desencadenar una serie de actos diferentes según las distintas dimensiones y facultades humanas. Así, vivir la fe es profesársela manifestando la convicción que la anima; pensarla, dando razón de ella y mostrando el poder de verdad que encierra; anunciarla, comunicando a los demás su condición de buena nueva de salvación plena para todos. Vivir la fe es también celebrarla. La celebración constituye la reacción del sentimiento, la imaginación, la emoción y la dimensión afectiva del hombre a la presencia de Dios en él. De ahí el carácter primario de esta manifestación, su condición de manifestación, por decirlo así, explosiva. En la celebración se hace voz humana apenas todavía dominada por el

4. Una interpretación muy completa y sugerente de la celebración cristiana, en J. Mateos, *Cristianos en fiesta*, Madrid 1975.

hombre, la presencia de una realidad superior que le ha invadido. Por eso en ella más que hablar sobre Dios, el hombre habla a su Dios, y, más radicalmente, deja hablar a su Dios en él, como sucede en las aclamaciones de alabanza. Ese carácter «primario» de la expresión cíltica explica la necesidad que experimenta el hombre que celebra de prorrumpir en cánticos y expresar en gestos corporales una presencia que el cauce demasiado estrecho del pensamiento y la palabra no consigue transmitir. Los muchos años de culto racionalizado y reducido a esquema doctrinal, han podido hacer sospechosas las manifestaciones más ricas y más vivas de la fe que contiene la verdadera celebración. Pero esa racionalización no ha amputado del hombre su emoción, su imaginación y sus sentimientos y por eso sigue siendo una necesidad para él la expresión también emotiva, sentimental, corporal e imaginativa de su vida religiosa. Por eso, recobrar la dimensión festiva, celebrativa de la actitud creyente es una exigencia de la renovación de la fe que buscamos en nuestro tiempo.

Casi obsesivamente nos preguntamos en nuestros días ¿para qué sirve la fe? ¿Qué añade la fe a una vida humana plenamente vivida? Tales preguntas son el signo de un debilitamiento de la vida de la fe. Sólo una fe falta de vigor interno necesita justificar su existencia recurriendo a las funciones que cumple en el conjunto de la vida humana. El creyente auténtico no necesita tener una respuesta a estas preguntas para creer. Creer es algo gratuito. Es un don que se acepta libremente, que se recibe gozosamente, por el valor absoluto que en él descubre el creyente. El culto, cuyo parentesco con el juego ha sido destacado por los liturgistas, expresa muy vivamente esa gratuitad de la fe⁵. Por eso es una actividad esencialmente «desinteresada» y reviste como formas más frecuentes las de la acción de gracias.

Es comprensible que el hombre pragmatizado, funcionalizado de las sociedades desarolladas de nuestros días haya perdido sensibilidad para una actividad puramente «inútil», totalmente gratuita. Pero, por eso, es tanto más necesario para la vida religiosa recobrar el sentido de la celebración si no se quiere que el pragmatismo y el materialismo terminen por hacer imposible el ejercicio de la actitud creyentes.

Pero la gratuitad no significa pasividad. Por el contrario, es en los actos gratuitos donde el hombre se comporta de manera especialmente creativa. Y hay que recuperar para las expresiones

⁵ Cf. R. Guardini, *El espíritu de la liturgia*, Barcelona 1945; también L. Maldonado, *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*, Madrid 1975, 193-218.

del culto esta creatividad que por tener sus raíces en la presencia del infinito en el hombre produce inagotablemente nuevas formas, gestos inéditos, al poner esa «presencia» en contacto con las diferentes situaciones por las que va atravesando la vida del hombre. Sin embargo, tal vez convenga observar que la creatividad no se identifica con un demasiado fácil y anárquico «espontaneísmo». Las creaciones más importantes del hombre nacen de su capacidad para desentrañar la carga simbólica de su condición humana condensada en la tradición en la que vive. Y esto exige de él esfuerzo, reflexión, maduración y la capacidad de contrastar sus expresiones con la sensibilidad de los que comparten su propia situación.

6. *Realizar el sentido de la celebración*

Realizar el sentido de la celebración sobre todo si ésta es cristiana comporta imponerse una saludable cura de realismo. La celebración no saca al hombre fuera de su vida. Por el contrario, le ayuda a descubrir esas dimensiones de profundidad y de sentido que la trivialización de la existencia tiende a ocultar. El creyente no celebra tan sólo su propia vida con los gozos y las esperanzas que contiene. Pero la presencia que celebra no aparece al margen de esa vida. Son sus acontecimientos los que van manifestándola como una llamada a no quedarse en ellos, que los orienta hacia un cumplimiento definitivo de lo mejor que en ellos se va ya realizando. Además, la celebración cristiana es la respuesta a la presencia de Dios que tiene lugar en Jesucristo. Y de la misma manera que esta presencia ocurrió no en un personaje mítico —al margen del tiempo y de la historia— sino en el centro de la vida de un hombre, en sus actitudes, sus sentimientos, sus gestos, sus palabras y su muerte obediente y generosamente asumida, así la celebración de esta presencia por los cristianos debe pasar por el seguimiento de Jesús que transforma la existencia de los cristianos actualizando en las propias circunstancias las actitudes y los sentimientos de Jesús en los que Dios se ha revelado para ellos.

La celebración, por último, sólo adquiere sus verdaderas dimensiones cuando es celebración comunitaria. Los antiguos decían muy certeramente que «un cristiano solo es ningún cristiano», es decir, no es cristiano en absoluto. Y si todas las manifestaciones de la fe traducen esta condición social que le es constitutiva, ninguna lo hace con tanta viveza como su celebración. La transformación del hombre que opera la fe no sería perfecta, ni siquiera sería real, si no tuviese como resultado la creación de una

nueva comunidad. Y esta nueva comunidad es la que proclama su conciencia de ser una humanidad renovada en la unanimidad polifónica de la celebración.

Pero al final de esta descripción de lo que puede ser una celebración renovada nos vemos remitidos al comienzo. Sólo será posible recobrar el sentido de la celebración cuando se vaya recobrando la vida de la fe. Y la mejor garantía de un culto renovado —inmune a los peligros que seguirá amerazándole— será la creación de comunidades vivas de creyentes, es decir, de personas atentas a la presencia de la trascendencia, congregadas en torno a ella, y dispuestas a orientar el conjunto de la historia desde las exigencias de esa presencia.

Religiosidad popular, religiosidad popularizada y religión oficial¹

En la reflexión que sigue nos proponemos tres objetivos principales: precisar el sentido del término «religiosidad popular» cargado de una pluralidad de significados que lo están haciendo ambiguo; para ello indicaremos los fenómenos a los que se lo aplicamos y los distinguiremos de otros semejantes, pero que no se confunden con los que, a nuestro entender, realizan propiamente ese concepto. Por último, propondremos una hipótesis para explicar el paso de la religiosidad popular en sentido propio a la religiosidad rutinaria con la que con frecuencia se la confunde. En el establecimiento de esta hipótesis juega un papel considerable la religiosidad oficializada. De ahí la presencia de este tercer término en el título de nuestro trabajo.

Se trata, pues, de un intento de fenomenología de la religión del pueblo. Es decir, de una descripción comprensiva —atenta a la intención que anima a los fenómenos descritos— de ese hecho complejo que designamos con el nombre de religiosidad popular. Nuestra descripción tiene en cuenta el proceso permanente a que se ve sometido el fenómeno que queremos describir y tratará de incorporar en la descripción ese dinamismo. Por otra parte, nuestro intento de explicación de la evolución de la religiosidad po-

1. Publicado originalmente en *Pastoral Misionera* 2 (enero-febrero 1975) 46-66.

pular nos llevará a introducir el problema de la valoración teológica y del tratamiento pastoral de este fenómeno de capital importancia para el cristianismo de nuestros días.

1. *Religiosidad popular: una definición previa*

Aun cuando sea la comprensión del adjetivo «popular» lo que confiere sentidos diferentes a la expresión, también la utilización del sustantivo necesita ser justificada. Los autores latinoamericanos que se ocupan del fenómeno prefieren denominarlo catolicismo popular. Por este mismo nombre han optado también los autores franceses que se han enfrentado recientemente con este tema desde un punto de vista fundamentalmente pastoral. Otros prefieren hablar de cristianismo popular². Al decidirnos por el término «religiosidad» indicamos que nos ocuparemos en general de ese conjunto de mediaciones o de expresiones de todo tipo en las que un sujeto, que en nuestro caso es el pueblo, vive su actitud o su relación religiosa. Es cierto que el catolicismo, y más en concreto el catolicismo español, será el hecho religioso al que se aplicará generalmente nuestra descripción. Pero no es aquí ni lo que tiene de católico ni lo que tiene de español lo que nos preocupa, sino el fenómeno más amplio de la evolución de unos comportamientos religiosos protagonizados por el pueblo y su relación con los gestos religiosos establecidos por la religión oficial.

Pero es como decíamos, el sentido en que se emplee «popular» lo que confiere a la expresión sentidos distintos surgidos de las distintas perspectivas abiertas por esos diferentes empleos. Con frecuencia esos sentidos se mezclan en una misma descripción dando lugar a notables ambigüedades.

«Popular» puede entenderse en tres contextos diferentes. En el primero es sinónimo de «obrero». Así, se habla de un barrio popular, de la clase popular y, recientemente, de una iglesia popular. «Popular» designa aquí la clase trabajadora, la clase proletaria, la clase oprimida. Cuando en esta perspectiva se habla

2. Cf. los estudios de S. Galilea y A. Büntig sobre el tema en *Fe cristiana y cambio social en América latina*, Salamanca 1973; R. Pannet, *Le catholicisme populaire*, Paris 1974; A. Fierro, *Cristianismo popular*: Mundo Social (diciembre 1974) 35-37. Me he ocupado de este tema en términos semejantes a los de esta ponencia en *Religiosidad popular, cultura popular y evangelización*: Equipos en Misión 18, 17-34. Sobre el conjunto del tema, la monografía más completa es de L. Maldonado, *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*, Madrid 1975. Cf. una reciente defensa de la religiosidad popular en R. Alvarez Gastón, *La religión del pueblo, defensa de sus valores*, Madrid 1976, con abundante bibliografía.

de cristianismo popular o de iglesia popular se designa —y se aboga— por un iglesia comprometida con el pueblo, que comparte su destino y luche con él por su liberación. En este mismo sentido hablan algunos de una teología popular, que deje de ser una ideología sancionadora de determinadas actitudes y situaciones y se convierta en teología crítica que promueva el proceso de transformación de la sociedad.

La «mala fama» de que goza la religiosidad para quienes utilizan «popular» en este sentido hace que difícilmente se hable de religiosidad popular cuando «popular» se emplea en esta perspectiva.

«Popular» puede, en segundo lugar, ser sinónimo de «tradicional». En este sentido se habla, por ejemplo, de canto o danzas «populares», de la sabiduría «popular» contenida en el refranero de un país, de los usos y costumbres «populares». Lo popular en este segundo sentido es, aproximadamente, lo que con el término inglés correspondiente llamamos actualmente lo «folklorico».

«Popular», por último, puede designar lo propio del hombre medio, del hombre común, de aquel que no ha recibido una formación especial ni ejerce unas responsabilidades especiales. «Popular» es aquí sinónimo de inculto, de hombre de la masa, teniendo buen cuidado de observar que se trata de incultura en un área determinada, lo cual no excluye en rigor la existencia de una cultura desarrollada en otros niveles ni la pertenencia a un grupo social con responsabilidades en otras esferas.³

«Popular» en el primer sentido va unido a la pertenencia a una clase social determinada y distingue a las realidades a las que se aplica de aquellas otras que pertenecen a o son propias de otra clase social o, más propiamente, de la otra clase social: la burguesa. Así, iglesia «popular» se opone a iglesia burguesa, aliada a las fuerzas de opresión o a los que detentan los poderes. «Popular» en el segundo sentido no va unido con una clase social, pero sólo aparece o pervive en aquellas circunstancias socio-culturales, por ejemplo, los medios rurales, en los que sigue teniendo vigencia esa cultura protagonizada por el pueblo y transmitida tradicionalmente.

3. Cf. la distinción del folklorista van Gennep referida por P. Boagioni, *La religion populaire au Moyen-Age*, en *Les religions populaires*, Québec 1972, 53 ss. En ella se opone a lo que ha sido creado por el pueblo y ha nacido en él a lo que, teniendo un origen distinto, se ha extendido entre el pueblo. Esto segundo puede denominarse «popularizado» y correspondería en parte al tercer sentido del término «popular» en nuestra clasificación.

El tercer sentido de «popular» es ajeno a la pertenencia a un tipo de situación socio-cultural y a una clase determinada. «Popular» se opone aquí a una más estricta pertenencia al aparato institucional, en nuestro caso religioso, bajo la forma de la instrucción o de la militancia o del ejercicio de una responsabilidad elevada.

En nuestra descripción de la religiosidad popular vamos a atenernos al hecho religioso, cuyo sujeto es el pueblo en los dos últimos sentidos de la palabra «popular». Con esto, naturalmente, no pretendemos declarar sin valor las descripciones basadas en el primer sentido ni entramos en los contenidos a que se refieren.

2. *Religiosidad popular tradicional*

Es para nosotros, como acabamos de aclarar, el conjunto de mediaciones y expresiones religiosas que tienen al pueblo por sujeto y que como tales han sido transmitidas de boca en boca, tradicionalmente. Para desarrollar esta primera descripción somera enumeremos a continuación sus rasgos más salientes, trataremos de destacar el tipo de religiosidad que encarna y nos referiremos, por último, a su situación en la actualidad.

Los rasgos de esta religiosidad se derivan del hecho de tener al pueblo por sujeto. Decir que el sujeto de esta religiosidad es el pueblo es decir que la persona nace a esa religión en la medida en que nace a ese pueblo. La persona no crea esa religiosidad, sino que la hereda, como hereda la lengua y la cultura, aun cuando se trate de una herencia que haya de ser reasumida personalmente por el sujeto. Por otra parte, los mecanismos de la transmisión son tan eficaces como difíciles de detectar en concreto. Basta pertenecer a ese pueblo para heredar, como un elemento más de los que le constituyen, las formas de religiosidad que le son propias.

En esta religión, cuyo sujeto es el pueblo, las personas singulares toman parte no como tales, sino como miembros del pueblo. Pero esto no significa que la persona singular no intervenga. Por el contrario, dado que el pueblo es una entidad real, cada miembro de ese pueblo en la medida en que toma parte de la vida del pueblo, única manera de vivir personalmente, toma parte de todas las manifestaciones fundamentales del pueblo, entre las cuales se cuenta su religión.

Por eso la religiosidad tradicional es una religiosidad eminentemente *participada*. Las personas que forman parte del pueblo son actores de todo lo que el pueblo hace. Como en el canto,

como en la danza populares, en la religiosidad tradicional todos prestan sus gestos, sus movimientos, su acción, sus bienes, su voz para conseguir ese efecto lleno de color y de variedad que constituyen la romería, la procesión, la danza y las celebraciones festivas tradicionales. Se trata, pues, de una manifestación religiosa eminentemente solidaria.

Si del sujeto pasamos al contenido mismo de estas manifestaciones nada destaca tanto en él como su riqueza imaginativa y emotiva, su exuberancia simbólica y el predominio en ella de las mediaciones activas sobre las racionales. Como se ha dicho de los africanos, de la religiosidad popular puede decirse que no piensa lo divino, sino que lo danza. De ahí la preponderancia de las mediaciones corporales y el espesor ritual de este tipo de religiosidad.

Los temas de esta religiosidad vienen dados por el contenido a que acabamos de aludir. La presencia de las manifestaciones corporales determina una presencia pareja de todo lo relacionado con el cuerpo: comida, vida sexual, etc., y el cosmos en que el hombre corporal vive: importancia de los lugares sagrados, santuarios, lugares elevados, bosques, manantiales, cambio de las estaciones, etc.

Las mediaciones racionales no faltan en la religiosidad popular que estamos caracterizando, pero el lugar de la doctrina abstracta y de los sistemas lógicos está ocupado por los relatos maravillosos y las leyendas que divultan, facilitando su comprensión por la masa, los grandes temas míticos.⁴

Un último rasgo característico de la religiosidad popular tradicional es lo que algunos han llamado el fenómeno de la compensación. Con esta expresión se refieren los autores⁵ al hecho de que las manifestaciones de esta religiosidad parecen debidas a la necesidad de romper con las fórmulas excesivamente estrechas —por excesivamente sobrias, austeras y racionales— que la religión oficial tiende a imponer al pueblo. Esta necesidad explicaría, además de la exuberancia a que hemos aludido, el carácter frecuentemente crítico y burlesco frente a las autoridades establecidas y los valores y creencias generalmente admitidos. De ahí que esta religiosidad produzca frecuentemente formas de anticlericalismo, como una protesta contra las instituciones que han tratado de monopolizar la relación con el mundo de lo superior.

4. Cf. M. Meslin, *Le phénomène religieux populaire*, 4.

5. *Ibid.*

Este último factor, unido a los anteriores y sobre todo a su riqueza simbólica, hace de la religión popular tradicional un verdadero espejo en el que se reflejan los anhelos, las insatisfacciones, las esperanzas y las nostalgias de una comunidad. La religiosidad popular es una de las pistas más seguras para llegar al centro de la conciencia y del alma de un pueblo.

Todos estos rasgos nos permiten clasificar esta religiosidad en lo que algunas tipologías denominan religión cósmico-biológica. En este tipo se agrupan en general aquellas religiones en las que lo sagrado es comprendido en una relación muy estrecha con la naturaleza y sus ciclos, y la vida humana es vivida como una parte integrante de ese cosmos. Se trata de religiones en las que la realidad suprema es entendida, más que como persona que con sus designios y sus promesas provoca una historia en la que se enmarca la biografía del sujeto, como una sustancia primordial —en la que se subraya la inmanencia de lo sagrado— de la que surge por una renovación periódica la corriente de vida en la que se encuentra la vida del individuo. En estas religiones las manifestaciones de lo sagrado aparecerán ligadas con los fenómenos naturales y carece de relieve la historia humana y los factores de libertad e iniciativa que la promueven. El centro de la religiosidad como actitud fundamental del hombre no es la fe y la esperanza, sino más bien un vago sentimiento de dependencia frente a la realidad primordial y de necesidad de relación con ella.

Pero, una vez descrita esta forma de religiosidad, es importante que nos preguntemos por su situación en la actualidad.

Parece claro que la religiosidad tradicional está en proceso acelerado de extinción. Muchos son los elementos que intervienen en esta situación. El primero de todos es el proceso de transformación en que está sumida la cultura de la que esa religiosidad forma parte. Es un hecho doloroso, pero que no se puede dejar de constatar, que cada paso de la llamada cultura moderna: industrialización, urbanización, establecimiento de los medios masivos de comunicación, emigración, etc., ha acentuado la desaparición de la cultura popular e incluso del pueblo que le servía de base. En el mismo sentido, pero afectando más directamente al aspecto religioso, han operado esos otros factores de la cultura moderna que designamos con los términos de desacralización, secularización y pluralismo. La religiosidad, eje y base de la cultura y de la sociedad tradicional, ha pasado a ser, cada vez más, cosa de un individuo que cada vez encuentra nuevos medios de responder secularmente a cuestiones para las que su tradición no tenía más que respuestas religiosas. Por último, las mismas

religiones establecidas, al recibir el impacto del proceso secularizador de la cultura moderna e intentar adaptarse a ella, van desechando, de forma cada vez más radical, manifestaciones religiosas tradicionales consideradas como formas imperfectas de religiosidad que hasta ahora habían tolerado como males menores para sus miembros menos cultivados.

Aun cuando esta situación no se remonta todavía muy lejos, es preciso destacar dos cosas. Primero, que sus efectos están muy extendidos y han calado ya muy profundamente en la conciencia del pueblo. Pero es preciso reconocer, en segundo lugar, que ya comienzan a manifestarse síntomas de cansancio de las nuevas formas de cultura masiva, impersonal, de la época moderna y que comienzan a despuntar indicios de resurgimiento, bajo formas más o menos «salvajes», de religiosidad popular que intenta empalmar con los temas tradicionales.

3. *La religiosidad popularizada*

Con esta expresión⁶ nos referimos a la religiosidad, cuyo sujeto es el pueblo en el tercer sentido atribuido anteriormente a lo popular. Se trata de la religiosidad del hombre medio, del fiel de la masa, en oposición al fiel instruido en su fe y al creyente militante o al que asume una responsabilidad de relieve en el seno de la institución religiosa. ¿Qué rasgos caracterizan este segundo tipo de religiosidad popular? El primero, que envuelve de alguna manera todos los demás, es el de ser una religiosidad *práctica*. Este término contiene aquí los múltiples sentidos que su uso actual le confiere. Se trata de una religiosidad en la que las prácticas, es decir, la frequentación de determinados ritos tenidos por obligatorios, ocupan un lugar preponderante. Pero se trata, además, de una religiosidad práctica en el sentido de utilitaria; es decir, que pone en juego una actitud en la que el sujeto busca su propio —y más o menos elevado— provecho. Este provecho puede consistir en la satisfacción de las necesidades inmediatas de la vida humana: salud, posición, posesiones, etc., o en la obtención de la salvación concebida en general como una vida dichosa más allá de la muerte.

Este rasgo de religiosidad interesantemente salvífica explica, por ejemplo, la presencia de los numerosos rituales funerarios concebidos sobre todo bajo la forma de sufragios que aseguran a los seres queridos la salvación que el sujeto ansía. Con él se relacionan también el gusto por las indulgencias que hay que

6. Inspirada en P. Boglioni, *a. c.*

«ganar» y, más generalmente, la importancia en este tipo de religiosidad del dinero como medio costoso que asegura la eficacia de las acciones rituales y el encauzamiento de esa eficacia hacia el sujeto que las ha «encargado». Con este rasgo, aunque no exclusivamente con él, se relaciona también la tendencia de los sujetos de esta religiosidad a los votos y promesas de sacrificios y acciones costosas encaminadas a apoyar una petición particularmente importante.

El mismo carácter de práctica que posee esta forma de religiosidad se expresa en el hecho de que prevalezca entre sus manifestaciones la oración de petición más o menos ingenua y más o menos purificada. El predominio del interés confiere a esta religiosidad elementos que la emparentan a veces con la actitud claramente mágica.

El segundo rasgo característico de esta religiosidad popularizada es lo que podríamos llamar su *gran densidad sacral*. Con esta expresión nos referimos a la tendencia a multiplicar las realidades de todo tipo, pero preferentemente objetivas, en las que se encarnan la divinidad, el mundo de lo superior y, en general, el mundo de lo sagrado. La religiosidad del pueblo sacraliza todo cuanto tiene alguna importancia en su vida. En su calendario, todos los puntos culminantes: siembra, recolección, cambio de las estaciones son celebrados festivamente como momentos privilegiados para el encuentro con lo superior. En su medio geográfico son santificados todos los lugares que tienen algún relieve y convertidos en santuarios. El pueblo multiplica los mediadores que aseguren la eficacia de sus celebraciones y representa a estos mediadores en innumerables imágenes. Existe una larga tendencia a la cosificación de lo sagrado que parece originarse en la necesidad de disponer más fácilmente de ello para mejor utilizarlo.

A la misma tendencia parece deberse el carácter *devocional* de esta religión popularizada. Las devociones que florecen de forma exuberante en esa religiosidad responden, en efecto, a la necesidad de recurrir en cada caso al mediador especializado y con la frecuencia: novena, octavario, etc., que le corresponde, y que permite la reiteración de las peticiones que las haga más eficaces.

En la actitud que está en la base de este tipo de religiosidad parece prevalecer la necesidad de *seguridad*, presente en toda actitud religiosa, pero afirmada aquí casi de forma exclusiva. Esto explicaría el paso en ella, como en algunas religiones primitivas, de la realidad suprema a la categoría de *dios ocioso*; Dios, en efecto, aparece en muchas manifestaciones de esta religiosidad

popular, como un trasfondo, más temible que invocable, que ha dejado su lugar a los casi innumerables intercesores —Jesucristo y sus múltiples títulos, María y sus innumerables advocaciones y el coro de los santos patronos— vividos como intermediarios de la salvación.

La religiosidad del pueblo aparece también como una religiosidad individualista. Este rasgo no excluye el que muchas de sus manifestaciones sean colectivas. Se trata, en efecto, de fenómenos masivos que concentran a muchos individuos, pero sin conseguir la relación efectiva y la comunicación entre ellos. Todos coinciden en la expresión de sus necesidades, pero el propio interés los mantiene aislados. En las masas de los «peregrinos» a los modernos santuarios, cada sujeto va —si cabe hablar así— «a lo suyo».

También esta religiosidad tiene su teología. Como su liturgia, ésta está formada de expresiones surgidas en mentalidades que tienen poco que ver con la del pueblo y que han divulgado, es decir, han simplificado hasta el extremo, los grandes sistemas de la teología oficial. Se trata de fórmulas estereotipadas, engañosamente claras y creadas más para ser recibidas por la memoria que para servir de expresión de una vida interior. Sus expresiones, fácilmente almacenables en la memoria, fomentan esa tendencia a la seguridad tan arraigada en esta religiosidad, al permitir a sus portadores conocer lo que tiene que creer para salvarse.

La suma de todos estos rasgos nos presenta la imagen de una religiosidad que puede ser cristiana por sus contenidos fundamentales, pero que aparece empobrecida, esquematizada, superficializada hasta el extremo de parecer más una caricatura que una manifestación de la religión cristiana. Religiosidad de costumbre más que de tradición, contiene todos los elementos de una religión rutinaria. Por eso discurre a lo largo de la vida de los hombres que la practican, pero, aun cuando ocupe un lugar todavía cuantitativamente importante en ella, no ejerce ningún influjo sobre su curso real. Parece ser practicada pensando sólo en el más allá, sin la menor influencia sobre la vida concreta.

Consideremos, para terminar esta descripción, la situación de este tipo de religiosidad en nuestro tiempo. Su presencia no está ligada a ninguna clase social y aparece en todas ellas, aunque más viva en aquellos grupos sociales menos sensibles al cambio social. Este hecho, junto con las características de individualismo, interés y necesidad de seguridad que le hemos atribuido podrían tal vez justificar la relación que algunos establecen entre

esta religiosidad y la burguesía hasta el punto de calificarla de religiosidad burguesa.

Su declive es un hecho manifiesto. El indicio más claro del mismo es la disminución de la llamada práctica religiosa. En él han influido los condicionamientos de la vida urbana, el proceso ya aludido de la secularización y en grado considerable por lo que se refiere al campo católico, el influjo de la renovación de la religión institucional oficial, a partir, sobre todo, del concilio Vaticano II.

No es vano, sin embargo, descubrir nuevas formas de religiosidad de este tipo, promovidas, como casi siempre, por determinados movimientos de espiritualidad o de pastoral surgidos desde instancias más o menos elevadas de la religión oficial. Así reaparece en todas aquellas formas de extensión del cristianismo basadas en la necesidad, que el hombre de hoy experimenta más imperiosamente si cabe, de una completa *seguridad*. Reaparece también en aquellos sectores en los que la renovación de la vida religiosa se reduce a una *reorganización funcional* de la misma con vistas a responder a las «necesidades modernas». Y reaparece igualmente en aquellos sectores en los que se adopta como criterio para la pervivencia de la religión su *adaptación* externa a las condiciones cambiantes de la situación actual. Es decir, que, a nuestro modo de ver, esta forma de religiosidad reaparece cada vez que la institución religiosa reproduce en la realización de su tarea evangelizadora los errores que determinaron el nacimiento de este tipo de religiosidad. Esto nos introduce en un nuevo apartado de nuestra reflexión.

4. *De la religiosidad popular a la religiosidad popularizada pasando por la religión oficial*

Nuestra descripción de los dos tipos anteriores de religiosidad popular ha subrayado las distancias entre ambos, pero no ha pretendido establecer entre ellos una ruptura total. Creemos que frecuentemente se dan mezclados en grandes capas de población, sobre todo en las que viven todavía en una época premoderna, al menos en algunos sectores de su vida o de su conciencia, como sucede en los medios rurales. Pero la distinción establecida responde, a nuestro modo de ver, a un hecho cierto. Ella nos sugiere, además, una hipótesis que permitiría explicar en parte el proceso de evolución de un tipo de religiosidad a otra.

Para algunos sociólogos de la religión las religiones populares surgirían inevitablemente cada vez que una religión universal de elevadas exigencias se extiende, en virtud de su mismo

universalismo, a extensas capas de población ya religiosas con un tipo inferior de religiosidad e incapaces de satisfacer a las elevadas exigencias de la nueva religión⁷. El resultado de este encuentro sería la extensión entre las masas de una religiosidad sincretista que toma elementos de la nueva religión y los integra imperfectamente en la síntesis religiosa anterior. La extensión del cristianismo al final de la Edad Antigua entre los pueblos del «mundo bárbaro» constituiría un caso típico de tal proceso.

Sin negar valor a esta explicación, creemos que debe completarse con la intervención de un nuevo factor que sería el verdadero responsable del proceso. Este nuevo factor es, a nuestro juicio, la previa «oficialización» de esa religión universal y el influjo de esa oficialización sobre la extensión de la misma entre las masas populares.

Por «oficialización» entiendo la identificación práctica de una religión con un «establecimiento» determinado de la misma. La identificación, pues, de una religión con la situación social, el sistema de pensamiento, el cuerpo ritual, etc., en que una religión no puede dejar de encarnarse para ser vivida. La oficialización tiende a consagrar como únicas e inmutables unas mediaciones que aunque necesarias no dejan de ser relativas y condicionadas por la situación socio-cultural. Generalmente tales mediaciones son el producto de las minorías cultivadas y poderosas de la sociedad en la que se encarna la religión. Como tales son incapaces de satisfacer las necesidades del pueblo que no puede reconocer en ellas la expresión de su actitud religiosa. Así, pues, la oficialización de una religión producirá una doble consecuencia. Por una parte, los dirigentes de la religión oficial tenderán a comunicar a la masa de los creyentes esa religión establecida considerada en bloque como única posible y verdadera. Para ello deberán realizar esfuerzos «pedagógicos» tendentes a divulgar, a popularizar, una religión inasimilable tal cual para el pueblo. Tales esfuerzos producirán las explicaciones conceptuales de los catecismos, las esquematizaciones del cuerpo ritual, las simplificaciones del rico contenido simbólico, la promulgación de condenaciones de preceptos con el mínimo establecido como necesario para la salvación. En este afán pedagógico influirán también el deseo de evitar al pueblo el peligro de recaída en la religiosidad natural que le era propia. Para ello se recortarán todos los elementos de la nueva religión que puedan prestarse a esas peligrosas confusiones. Así surgirá la religión popularizada, camino fácil hacia la rutinización de la religión por constituir una formu-

lación artificial de algo que sólo tiene sentido cuando es expresión de una vida real.

Pero el pueblo, por otra parte, obligado a aceptar como camino de salvación esa esquematización de la vida religiosa, se sentirá incómodo en ese molde excesivamente estrecho y recurrirá a las expresiones vivas de su religiosidad ancestral para expresar, con frecuencia de forma incorrecta, los contenidos de la nueva experiencia religiosa en la medida en que éstos le han sido comunicados por esa forma equivocada de evangelización. Así aparecerán las formas ambiguas de religiosidad en parte popular y en parte popularizada que han caracterizado el cristianismo occidental en los últimos siglos.

Naturalmente, la historia no se deja encerrar en un esquema tan simple. Las relaciones entre la religión oficial y la religión popular son más complejas y no faltan momentos en los que movimientos claramente populares irrumpen en una sociedad religiosa y transforman, al menos en parte, la religión institucionalizada. Por otra parte, no es infrecuente que los mismos pastores, al constatar la ineficacia de sus esfuerzos por abolir lo ancestral, hagan un esfuerzo por integrarlo en el sistema cristiano «bautizándolo» superficialmente sin transformar su sentido. Pero, en todo caso, no faltan indicios que parecen apoyar la hipótesis que hemos propuesto. Así, por ejemplo, hemos indicado como uno de los rasgos de la religión popularizada su inflación devocional. Pero es muy frecuente que las devociones de la religiosidad que ahora llamamos popularizada tenga su origen en la imposición más o menos hábil de las mismas al pueblo fiel por parte de determinados grupos muy significados de la religión oficial de una época. Así es sabido que existe una relación constatable entre el origen y la extensión de numerosas devociones y determinadas órdenes religiosas. Obsérvese, también, el influjo considerable de la doctrina y la práctica de las indulgencias —tan popularizadas como impopulares por lo común— sobre algunos de los rasgos más característicos de la religión popularizada. Podríamos también aludir al papel preponderante de determinadas doctrinas teológicas sobre la mal llamada piedad popular. Como creemos que sería instructivo estudiar el paralelismo entre las formas de predicación del mensaje cristiano y las formas de piedad extendidas entre el pueblo.

La atención a estos hechos, que necesitan ciertamente un estudio más detenido, nos conducen a afirmar la responsabilidad de la deficiente evangelización por parte de una religión abusivamente oficializada en el progresivo empobrecimiento y en la situación actual de suma indigencia de la religiosidad populariza-

da. Pero es indudable que este factor no es el único. Junto a él hay que señalar la evolución de la época moderna hacia un tipo de cultura en la que la insistencia exclusiva en los aspectos científico-técnicos han llevado a una progresiva desaparición de la dimensión simbólica en el hombre, a una masificación que está terminando con su dimensión comunitaria y, en general, a una deshumanización de lo humano que hace imposible la realización de la cultura popular en la que se encarnaba la religiosidad popular tradicional de otros tiempos.

La identificación acrítica con la «mentalidad moderna» ha llevado a muchos teólogos a saludar la desaparición de esa religiosidad como una ganancia para el cristianismo.

Tratemos nosotros de valorar desde nuestro punto de vista la religiosidad popular. Dado que de cuanto venimos diciendo se desprende claramente nuestro juicio sobre la religiosidad que hemos llamado popularizada, nos referiremos en lo que sigue fundamentalmente a la religiosidad popular tradicional.

5. *Valoración antropológica y religiosa de la religiosidad popular*

Valorar antropológicamente este tipo de religión es preguntarse si promueve una más completa realización del ideal humano o es un obstáculo para su realización. Desde nuestra comprensión del hombre como ser que se supera infinitamente a sí mismo y que, por tanto, constituye el lugar originario de todo proceso simbolizador, la religiosidad popular tradicional creadora, animadora, revitalizadora de esa capacidad simbólica no puede menos de constituir uno de los medios más apropiados para la promoción del hombre a la altura de su ideal. Pero para que sea así deberá evitar los peligros que comporta el ejercicio del poder simbólico.

El hombre puede utilizar su capacidad simbólica de forma regresiva, fijadora. El recurso a los símbolos tradicionalmente recibidos puede no ser para él otra cosa que la repetición obsesiva de lo que otros han hecho antes que él. En otros casos ese recurso puede agotarse en una conservación pasiva de los elementos recibidos que le incapacita la adaptación a las nuevas circunstancias y hace imposible el progreso.

La segunda tentación que puede suponer la capacidad simbólica para el hombre es la de abandonarse en ella a una evasión sustitutiva de la realidad. El símbolo puede resultarle al hombre una imagen dorada de la realidad que le impida descubrir sus tensiones, sus fallos y sus contradicciones y le hagan imposi-

ble el esfuerzo por transformarla continuamente. Pero el ejercicio de la capacidad simbólica, que tiene en la religiosidad popular tradicional una de sus más valiosas realizaciones puede superar esos peligros. Cuando lo consigue constituye un elemento integrador, cohesivo y dinamizador de las potencialidades del sujeto. En los símbolos fundamentales recibe el pensamiento del hombre el impulso que le abre el horizonte en el que se ejerce, los temas fundamentales de los que se alimenta y la primera cosmovisión de la realidad, su primordial clarificación y desvelamiento.

Un nuevo elemento por el que la religiosidad popular aparece como particularmente valiosa para el hombre es su capacidad comunitarizadora. El hombre es un ser que hunde sus raíces en una tradición cultural a la que nace y desde la que existe. Sólo en el reconocimiento y en la aceptación responsable de este carácter comunitario y tradicional tiene el hombre un cimiento suficientemente estable para la realización de los proyectos de su vida. La religiosidad popular tradicional, al permitir el enraizamiento de la persona en la tradición viva de la que forma parte, constituye un valioso remedio contra el individualismo deshumanizador de la llamada cultura moderna y contra los colectivismos no menos deshumanizadores con los que equivocadamente se ha pretendido responderle.

Pero, ¿no será la religiosidad popular un factor de estabilización social que impida al hombre tomar conciencia de las contradicciones de su situación y luchar por transformarla? Que lo puede ser y lo haya sido en no pocas ocasiones es algo que, difícilmente puede negarse. Para probar que no lo es de suyo y que de hecho no lo ha sido en muchas ocasiones bastará remitir al carácter crítico en relación con las instituciones, los valores y las creencias que esa religiosidad auténticamente popular ha tenido incluso en la historia del cristianismo. También cabría aludir al carácter revolucionario que han cobrado recientemente algunos movimientos de revivalismo religioso claramente apoyados en la religiosidad popular de sus poblaciones.⁸

La valoración religiosa de la religiosidad popular ha de realizarse desde la distinción entre religiosidad y religión o entre religiosidad y fe. Esta distinción ha sido alegremente invocada por algunos teólogos y pastoralistas para descalificar sin recurso posible todas las formas de la religiosidad. Una utilización más ponderada de la misma nos permite constatar que ni la religión

8. Como ejemplo, cf. V. Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano 1960.

ni la se se identifican ciertamente con la religiosidad. Pero nos fuerza a constatar al mismo tiempo que no existen ni fe ni religión sin religiosidad. El hombre como ser corporal, expresivo, en relación necesaria con objetos, no puede vivir su relación con el misterio, que no puede ser una realidad objetiva para él, más que utilizando una serie de mediaciones que correspondan a sus múltiples dimensiones y facultades, y que darán lugar a las variadas expresiones de la religiosidad. Tales expresiones no se identifican con el Dios hacia quien apuntan, pero sin ellas el hombre no podría vivir humanamente la relación con su Dios.

Pero afirmada su necesidad, se tratará de ver cuáles de estas mediaciones son más eficaces como puntos de apoyo para la relación con Dios. Así, la valoración teológica nos introduce en el tratamiento pastoral del fenómeno.

6. *La evangelización desde el pueblo. Hacia nuevas formas de religiosidad popular*

Probablemente la más importante lección pastoral de toda esta historia sea la constatación del fracaso secular de la tarea evangelizadora de la iglesia de cara al pueblo. El pueblo no ha sido, en definitiva, evangelizado, porque no se le ha conducido a crear las expresiones de una vida cristiana implantada en él, sino que se ha pretendido imponerle como contenido del mensaje salvífico unas fórmulas en las que personas procedentes de otros contextos sociales y culturales expresaban su aceptación de ese mensaje.

Pero no es nuestra intención proponer aquí soluciones, ni siquiera pistas de solución al problema pastoral de la evangelización del pueblo. Ahora bien, sin salirnos de nuestra perspectiva de descripción de la religiosidad popular, tal vez podamos aportar algún elemento que pueda ser útil para otros que desde una más rica experiencia puedan abordarlo. Decíamos que la valoración de la religiosidad popular, desde el punto de vista religioso dependía del valor que se atribuya a sus expresiones. Sobre este valor cabe enunciar algunos principios generales. El primero ya ha sido aludido frecuentemente en lo anterior. La primera condición para que una expresión valga es que sea una expresión auténtica, es decir, que proceda de aquel que la utiliza. Sólo nos reconocemos realmente en las expresiones que proceden de nosotros. No cabe, por tanto, la imposición por una religión oficial de las formas en las que el sujeto tiene que expresar su propia vida religiosa. Naturalmente esto no excluye la existencia de expresiones normativas para una comunidad, pero el origen de las

mismas es precisamente la comunidad que se reconoce en ellas y las sanciona por los medios de que dispone gracias a su institucionalización.

Las expresiones de la vida religiosa no pueden ser anacrónicas. Deben corresponder a la situación social y cultural desde la que se realizan. Justamente la misión de las expresiones es encarnar en cada época la permanente relación del hombre histórico con la realidad trascendente.

Las mediaciones o expresiones deben medirse con la intención religiosa a la que sirven, para constatar sobre todo si en lugar de servirla la sustituyen constituyendo así un obstáculo para la realización de la intención a la que deben servir.

Esas mediaciones deben, además, ser coherentes con el conjunto de las mediaciones que componen una religión determinada y suficientemente claras para que en ellas se reconozcan los miembros de la comunidad religiosa de la que proceden.

Por último, no basta con adaptar las mediaciones a la fe o intención religiosa. Ni es suficiente adaptarlas externamente a las nuevas situaciones en que esa fe es vivida. Es importante descubrir en la vida misma del pueblo en progreso constante los signos de la revelación de la Trascendencia para convertirlos en mediaciones eficaces de su vida religiosa.

Desde estos principios generales se puede elaborar una valoración de las distintas formas concretas de religiosidad popular tradicional y se pueden trazar algunas pistas para el tratamiento pastoral de la misma. En general, cabe señalar la injusticia con que la teología y el cristianismo oficial en su conjunto han tratado el tema de la religiosidad popular. Consecuencia de ello ha sido el erróneo tratamiento pastoral del mismo a lo largo de los siglos. Desgraciadamente, los resultados de las recientes reformas litúrgica, catequética y pastoral parecen indicar que se están empleando mejores técnicas para un sistema que apenas ha cambiado. Pero cabe esperar que el interés y la atención cada vez mayores hacia el fenómeno de la religiosidad popular lleve no sólo a un mejor conocimiento del mismo, sino, sobre todo, a una renovación de las formas de evangelización del pueblo que permita la implantación del cristianismo en su vida. Esto llevará, sin duda, al resurgimiento de nuevas y auténticas formas de religiosidad popular.

III

Variaciones sobre el lenguaje religioso. Símbolo, mito y razón teológica

La acción evangelizadora de los cristianos

Algunos elementos para el esclarecimiento
de una situación de crisis¹

1. ¿Es posible todavía la tarea evangelizadora?

La simple referencia al sentido literal de la palabra «evangelización» hace caer en la cuenta de las dificultades que ha de comportar en nuestro tiempo la realización de la tarea que esa palabra designa. En efecto, evangelizar significa, literalmente, anunciar una buena nueva y se refiere a la acción por la cual los miembros de una comunidad religiosa transmiten al mundo de los que no pertenecen a ella lo esencial de su mensaje como mensaje de salvación. La evangelización es el anuncio al mundo por parte de la iglesia de la buena nueva, de la gran alegría que supone la presencia de la salvación. Tal tarea parece exigir como contexto más adecuado para su realización, por una parte, la existencia de un mundo indigente y consciente de su situación, es decir, necesitado de salvación, y, por otra, la de un grupo entusiasta, carismático, lleno de una novedad desbordante y contagiosa, cuya sola presencia parece ofrecer a ese mundo una solución a su situación de indigencia. Así nos imaginamos la tarea evangelizadora de la primitiva iglesia en los comienzos del cristianismo que coinciden con el final de lo que denominamos «mundo antiguo».

¿Es posible en estos términos la tarea evangelizadora por parte de la iglesia de nuestro tiempo al mundo en que nos encontramos? ¿No parecen haberse invertido hoy los papeles y presentar nuestra iglesia la imagen de una sociedad exhausta de fuerzas, que ha dado lo mejor de sí misma y que busca en el nuevo mundo moderno apoyos que la apuntalen para evitar su completa ruina? ¿Puede la iglesia pretender ser agente de una tarea evangelizadora cuando su aspecto para muchos es el de una realidad vieja, experimentada y venerable en el mejor de los casos, pero testigo en todo caso de tiempos superados?

De hecho el simple planteamiento del tema de la evangelización suscita en no pocos medios cristianos una sensación más o menos vaga de malestar que parece producida por la conciencia de anunciar la salvación a un mundo que no siente necesidad de ser salvado y el temor de que su anuncio de la *buena nueva* provoque la risa y la compasión en lugar de suscitar la convicción, la seguridad, el entusiasmo que exigiría su mensaje tomado en serio.

¿A qué se debe esta situación que comparten no pocos ambientes cristianos? ¿Está justificada? ¿Tiene todavía solución?

A mi entender todas estas preguntas tienen una respuesta relativamente sencilla y ciertamente esperanzadora. Las circunstancias en que se ha desarrollado la tarea evangelizadora de la iglesia han llevado a ésta, o, mejor, a muchos de sus miembros, a entenderla en términos de identificación casi completa con las plataformas socio-culturales, políticas y eclesiásticas desde las que se ha realizado históricamente. El hundimiento de tales plataformas que ha supuesto la época moderna ha llevado a esos cristianos y al mundo en que vivían la impresión de que con las viejas formas con las que la evangelización se había identificado se hundía definitivamente su mensaje. De ahí la sensación de desconcierto y hasta de angustia que ha invadido a los cristianos agentes de la evangelización. De ahí, también, la impresión en el mundo a evangelizar de que la iglesia no tenía nada nuevo que transmitir y que, lejos de pensar en salvar a los hombres, tenía bastante con pensar en salvarse a sí misma. Pero tal vez el paso por esta experiencia amarga sea la condición para el redescubrimiento del sentido de la tarea evangelizadora y la búsqueda de nuevas formas de realización en las nuevas circunstancias.

2. *El nuevo contexto de la acción evangelizadora*

Aunque resulte tópico, este contexto puede ser descrito desde la categoría de «secularización». Damos por supuesto que la

aplicación de esta categoría no puede hacerse unívocamente a los contextos diferentes de los diversos países. Pero tal vez las diferencias se deban, fundamentalmente, al ritmo y a la extensión del proceso en cada uno de ellos y la aplicación de esa categoría nos permita describir la trayectoria de ese proceso presente en todo el mundo en la medida en que éste va entrando en la época moderna.

Desde la perspectiva que aquí nos interesa, la secularización significa la progresiva «desidentificación» de lo religioso con lo cultural, lo social-político e incluso lo eclesiástico-institucional. A una situación en la que lo cristiano, fuertemente identificado con la iglesia o las iglesias, abarcaba las instancias de la cultura y del poder ha sucedido, con mayor o menor claridad en los distintos países, una situación en la que lo cultural y lo político es promovido y gestionado —de forma pluralista— al margen del cristianismo. Las consecuencias de este cambio de contexto sobre la realización de la tarea evangelizadora son fácilmente previsibles. En una época en la que la identificación entre lo religioso, lo cultural y lo político es absoluta, la evangelización reviste necesariamente la forma más o menos violenta de la cruzada, es decir, de la conquista. A las épocas intermedias en que se inicia el proceso de desidentificación corresponde una comprensión de la tarea evangelizadora en términos de misión, entendida como proselitismo que trata por medios más o menos nobles de atraer al propio grupo cultural, social o político, como condición para la salvación que anuncia el evangelio. En la historia reciente de nuestro país no sería difícil apuntar la existencia de estas dos formas de entender la evangelización. La segunda estaría representada por la Acción Católica de los primeros años de nuestra postguerra y se caracterizaría por la absoluta seguridad de sus miembros; por su aire triunfalista y casi conquistador. La misión consistía fundamentalmente en atraer desde la iglesia, plataforma de todas las seguridades, estrechamente vinculada con el poder, a los hombres que fuera de ella aparecían irremediablemente condenados a la perdición completa.

El insensible pero inexorable proceso de secularización de la sociedad española está haciendo imposible la realización de la tarea evangelizadora en estos términos. El cristiano español —que en esto no se diferencia del cristiano de otras latitudes— ha perdido las plataformas que le habían venido prestando su falsa seguridad. De una situación en la que su tarea misionera era vivida por él y considerada por los demás como la mejor garantía para la permanencia del sistema socio-político en que vivía ha pasado a otra en la que esa tarea le conduce a criticar

aspectos importantes del mismo y a ser por eso tachado de subversivo. El mismo cambio se ha producido en relación con la plataforma cultural de la evangelización. Esta procedía hasta hace no mucho tiempo desde la seguridad de la posesión de una verdad a la que se subordinaban de forma directa el resto de las verdades del hombre. Hoy el progreso de los diferentes campos de la verdad humana ha hecho sospechosa la verdad religiosa y ésta, de panacea de soluciones, ha pasado a ser blanco de todas las críticas y de todas las sospechas.

Existe un tercer paso importante en este proceso de desidentificación de lo religioso con las plataformas de su acción. Se trata de un paso característico de las comunidades católicas y que tal vez se haya dado de una forma particularmente grave en la iglesia de nuestro país. La institución iglesia ha actuado para muchos cristianos como una defensa que evitaba a esos cristianos el sentirse realmente expuestos a la intemperie a que los pasos anteriores tendían a conducirlos. Pero cuando, a pesar de todo, el proceso ha sido percibido por los cristianos más lúcidos sin que la mayoría de las instancias institucionales lo reconociera, esa defensa ha sido percibida como una especie de coraza que les impedía iniciar el movimiento que habría podido salvarlos. La evangelización no podía realizarse ya desde la identificación con una comunidad, la propia iglesia, de la que en buena parte se sentían avergonzados y, en cuadquier caso, distanciados. Lo que en otras épocas era llamada y casi reclutamiento con miras a la pertenencia a la propia sociedad se ha transformado en grito que, al mismo tiempo, y en la misma medida en que intentaba proclamar el evangelio, criticaba la institución fundada para hacerlo presente.

Este proceso de desidentificación a que se ha visto sometido el cristianismo sumido en una época secularizada ha producido una crisis de la idea y la realización de la evangelización, cuyos elementos vale la pena describir más pormenorizadamente.

3. La crisis de identidad de la evangelización y los evangelizadores

Aludamos en primer lugar a un aspecto de esta crisis que podríamos situar en la actitud de los agentes de la evangelización, pero que repercute inmediatamente en su forma de concebir la evangelización y realizarla.

La misión fue primeramente la obra —llena de las ambigüedades de todos conocidas— del occidente cristiano hacia los países «paganos». Posteriormente los países de ese occidente cris-

tiano fueron reconociéndose uno tras otro a sí mismos como «país de misión». Pero en un último paso el estado de misión —es decir, la necesidad de misión— se ha hecho interior a los agentes de esa misión y ese hecho que, como veremos, podría haber conducido a una purificación de la evangelización, ha llevado en muchos casos a la actitud de abandono de toda actividad evangelizadora. En efecto, los evangelizadores de épocas anteriores, todavía no muy remotas, al menos en nuestro país, aparecían dotados de una seguridad rayana en el triunfalismo de un espíritu guerrero. Los evangelizadores de hoy, en términos generales, no ofrecen este aspecto. Más bien los caracteriza como actitud general el encogimiento, la falta de confianza en los propios valores y el complejo de inferioridad ante el mundo. Por eso, de una evangelización entendida como cruzada se está pasando a la abdicación de la tarea evangelizadora. De una misión entendida como conquista sacralizadora o desacralizadora se está pasando a la disolución de la propia identidad, a la perdida de la propia especificidad, a la disolución, generalmente inconsciente, del mensaje, a fuerza de insistir en su adaptación como ideal y como criterio.

La crisis de la actitud de los evangelizadores está conduciendo así a una crisis del sentido mismo de la evangelización. ¿No es verdad que existen numerosos cristianos —tal vez entre los más activos— que, insatisfechos con razón de las formas que ha revestido de hecho la misión o la evangelización, comienzan a sustituirla de forma más o menos adecuada por ideas que sólo inadecuadamente coinciden con ella como la liberación, o la colaboración o el diálogo?

Otro aspecto importante de la crisis de la evangelización afecta a los cauces, los medios de comunicación, el lenguaje en el sentido más amplio de la tarea evangelizadora. Desde antiguo existe una tensión aguda entre, por una parte, la acción litúrgica y sacramental de la iglesia, descalificada por muchos por los peligros que encierra de ser vivida de forma mágica, individualista, evasiva de la vida real, y, por otra, la insistencia en la palabra, privilegiada como instrumento provocador de la persona a la opción de la fe. Es bien sabido que esta tensión se está desplazando en la actualidad hacia una oposición entre la palabra como categoría de una comprensión existencial, personalista intimista de la comunicación de la fe, y la praxis, la acción como único medio de transformación del hombre y, por tanto, de evangelizarle de manera eficaz. Pero la misma acción como cauce evangelizador debe ser, dirán muchos, rectamente entendida, porque no se trata de «hacer el bien» a los demás, tentación de «paternalismo» que

nunca será suficientemente criticada, sino de moverlos a hacerse protagonistas de una acción revolucionaria como único medio evangelizador, es decir, liberador.

En este punto es indudable que la insistencia exclusiva en la acción sacramental ha producido una evangelización «místico-supranaturalista» en el peor sentido en el que la afirmación de unas «entidades sobrenaturales» ocultaba los males reales y suplía falsamente sus no menos reales soluciones. Es probable, además, que la insistencia exclusiva en la evangelización como palabra provocadora de la opción de la fe corresponda a una concepción existencial y privatista del sujeto que ignora sus condicionamientos sociales y que, por tanto, no puede servir de vehículo adecuado para anunciar de manera realista y eficaz la salvación. Pero la crisis de la situación social en que estas comprensiones incompletas de la evangelización se habían hecho ley, ha podido conducir a una reducción de la evangelización a praxis revolucionaria no menos peligrosas que las anteriores por cuanto deja en la sombra aspectos esenciales de lo humano, que encuentran su culminación en el mensaje cristiano que debe transmitir la evangelización.

La crisis de la evangelización tiene un nuevo aspecto importante en la crisis de sus cauces institucionales. En la situación de identificación del cristiano con la iglesia institución la acción evangelizadora se realizaba como acción de la iglesia. De ella eran responsables en definitiva los responsables de esa institución, es decir, los miembros de la jerarquía. Dentro de esta iglesia existían grupos específicamente consagrados a la tarea evangelizadora que actuaban como tales grupos en los que las autoridades —los superiores— tenían la iniciativa e imponían estilos uniformes a la tarea misionera de sus miembros. En esa situación se podía hablar, naturalmente, de lo que posteriormente se llamaría «pastoral de conjunto». Dentro del mismo espíritu, cuando se incorporó a los seglares a las tareas misioneras se justificó su colaboración en términos de «participación» en el apostolado jerárquico.

El proceso de «desidentificación» con la iglesia institución a que hemos aludido repercutió necesariamente en este aspecto de la tarea evangelizadora. Como ya indicábamos antes, lejos de experimentar la tarea evangelizadora como acción de incorporación a la iglesia, no pocos cristianos la han practicado —movidos en muchos casos por la fidelidad a su conciencia— desde una actitud radicalmente crítica frente a ella. La evangelización ha sido vivida más que como un movimiento de la iglesia hacia el mundo con la seguridad de salvarlo, como un movimiento que, surgido de la nueva situación en el mundo, imponía como primera tarea la

reforma de la iglesia agente de la evangelización. La acción conjuntamente planeada y sistemáticamente realizada ha sido sustituida por la evangelización por medio de «guerrillas» de grupos reducidos o de cristianos aislados. No cabe duda que esta nueva forma ha supuesto un enriquecimiento importante para la comprensión de la evangelización. En ella se ha subrayado el carácter personal del anuncio y, consiguientemente, de la aceptación del mensaje. En ella, más que a través de grandes ideas o doctrinas, se ha comunicado la buena nueva a través del testimonio de unas vidas auténticas. En ella el cristianismo ha recobrado el rostro evangélico, de fermento aparentemente insignificante, oscurecido por tantos siglos en los que había sido vivido como pertenencia a una gran sociedad identificada con los poderes del mundo. Pero no es menos cierto que la nueva situación ha podido conducir a algunos a nuevas formas de sectarismo y ha comportado una peligrosa disgregación en las comprensiones de lo cristiano.

Los diferentes aspectos de la crisis de la evangelización que hemos ofrecido son, en ocasiones, la expresión de una única crisis más profunda. La crisis, si no de la fe, sí de la forma actual de vivirla en las nuevas circunstancias y desde la nueva conciencia que esas circunstancias han engendrado. Uno no puede menos de recordar que, por debajo de todas las explicaciones socioculturales, existe la grave posibilidad de que la sal haya perdido su sabor y no sirva más que para ser arrojada. Pero esta posibilidad no se da, por supuesto, tan sólo en aquéllos que, dotados de más fina sensibilidad para las nuevas circunstancias y de mayor coraje para enfrentarse con ellas, han roto con las formas habituales de vivir la fe y de comunicarla, con el posible riesgo de no haber encontrado todavía la forma auténtica de encarnarla sin perder ninguna de sus exigencias. A mi modo de ver la crisis de la fe y la evangelización es más evidente en los que, situados en un mundo nuevo, se han aferrado a formas caducas de vivirla para, so pretexto de fidelidad a la tradición, ocultar su miedo, su inseguridad, sus complejos, o sus deseos de que permanezcan las situaciones de privilegio en que ellos se encuentran.

4. Hacia una renovación de la conciencia evangelizadora

Pero como en todas las situaciones de crisis, en ésta no dejan de despuntar signos cada vez más claros de un renacimiento purificado de la actividad evangelizadora. La vivencia del cristianismo en la nueva situación secularizada está llevando a los cristianos a distinguir entre la conciencia de la salvación, objeto de su fe y de su esperanza, y la seguridad de poseer con ella la solución

a todos los problemas del mundo. Por eso existe ya un talante cristiano que, sin renunciar a la esperanza, ha renunciado a ser el único mensaje para el mundo, el cual, sin esa esperanza, se vería condenado a no realizar valor positivo alguno.

El mensaje de salvación no se presenta ya como la única solución para los hombres y los países, no porque haya dejado de ser experimentado como la respuesta definitiva, y última, sino porque, al ser entendido así en toda su pureza, permite percibir que existen numerosas etapas y soluciones intermedias que el hombre puede y debe recorrer y alcanzar con sus propios medios y que la salvación cristiana no suple ni estorba.

Por otra parte, el movimiento de desidentificación con la propia institución religiosa ha permitido al cristiano descubrir los caminos, muchas veces misteriosos, por los que va apareciendo en la historia la salvación de Dios que esa institución tenía la misión de anunciar. El cristiano sabe hoy mejor que en otros tiempos que evangelizar no es hacer prosélitos para la iglesia, engrosar el número de sus adeptos, aumentar las cifras de sus seguidores. Hoy conoce mejor que en otros tiempos la distancia insalvable en el tiempo entre la institución iglesia y el reino y la salvación hacia la que ella camina. Pero esta desidentificación no lleva a los mejores cristianos a abandonar la iglesia, sino a hacer de ella más que el objeto y el término del anuncio, el instrumento, el signo, el sacramento —cada vez más eficaz a fuerza de purificación, de autenticidad y de fidelidad— del evangelio en el mundo.

Desde esta renovación de la conciencia evangelizadora se va haciendo posible de forma cada vez más clara la superación de ese encogimiento y de ese complejo de inferioridad que estaba reemplazando en no pocos cristianos su anterior triunfalismo. Los cristianos vamos cayendo en la cuenta de que nosotros anunciamos el evangelio, la buena nueva por excelencia y de que este anuncio sólo es creíble si es presentado por personas que, si no están salvadas, ofrecen al menos el testimonio de una vida que está en camino de serlo. Y, sin dejar de insistir en todas las consecuencias institucionales, sociales, estructurales que ese proceso de salvación comporta y que nos han ayudado a descubrir movimientos ajenos al cristianismo, vamos descubriendo la necesidad de encarnar en nuestras vidas los valores «evangélicos» del desasimiento, de la liberación interior, de la apertura incondicional al absoluto a través de la absoluta confianza, de la entrega generosa que no espera recompensa, de la aceptación gozosa de nuestra condición sólo finita, de la alegría de saberse «objeto» de una providencia amorosa incluso en medio del sufrimiento. Yo diría,

además, que la nueva situación pluralista que reduce en muchos casos la iglesia a la condición de minoría literalmente insignificante está haciendo renacer la conciencia del carácter sólo germinal del evangelio en el mundo y su pobre apariencia que provoca a la vez la fe y el escándalo. Esta transformación de la conciencia cristiana en torno a la evangelización se manifiesta, a mi modo de ver, en el interés que va cobrando para las minorías cristianas que han optado por este tipo de evangelización el hecho de la religiosidad popular. Tras una fase en la que todo el fenómeno era condenado y descalificado como expresión de una conciencia mágica, supersticiosa, evasiva e incapaz de reaccionar a la situación de opresión, va apareciendo un sincero respeto a los valores cristianos que encarna y se va imponiendo la necesidad de partir de ellos no sólo para purificar el cristianismo de esas masas populares, sino, además, para enriquecer el a veces escuálido cristianismo de las minorías comprometidas en los movimientos más críticos.

Por último, es de esperar que, superados los falsos sentimientos de superioridad y de inferioridad que han motivado y pervertido la tarea evangelizadora, vayamos descubriendo la posibilidad de realizarla a través del cauce cada vez más necesario del testimonio y del diálogo. Pero diálogo en el que, sin renunciar a ninguno de los valores que constituyen nuestra identidad cristiana, hagamos presente a los hombres la verdad hacia la que caminamos y la salvación en la que esperamos, enriqueciéndonos con sus aportaciones a esa verdad, aceptando los valores instaurados por ellos que han aproximado a esa salvación, y comunicándoles, haciéndoles presente el objeto de nuestra esperanza como término final, invisible, y tal vez, inidentificable todavía para ellos, a sus secretas y más profundas aspiraciones.

Sacramentalidad de la existencia cristiana¹

1. *Introducción*

El tema general «Evangelización y sacramento» es la expresión de una tensión real experimentada por la vida cristiana y formulada en esa conciencia refleja de la misma que es la teología. Tal tensión es a veces vivida y, consiguientemente, formulada en términos de oposición y en ella se polarizan dos conceptos diferentes de la teología y dos orientaciones de la vida y la acción cristiana. La fórmula «Evangelización y sacramento» es la última de una serie de expresiones en que se ha venido plasmando, de acuerdo con las diferentes situaciones históricas y los diferentes contextos teológicos, una dificultad permanente de la vida cristiana.

Esta fórmula actualiza la más antigua de sacramento-fe y es una variación sobre el mismo tema fundamental al que se refieren las más actuales de sacramento-vida y sacramento-compromiso. Sacramento-fe resume la tensión existente entre una concepción de la vida sacramental que la reduce a la adquisición casi automática de la salvación por medio de unos ritos fijados

1. Este artículo, publicado originalmente en *Actualidad Catequética* 71-72 (1975), es uno de los «Documentos doctrinales» presentados a la Comisión Episcopal de Liturgia para la ponencia «Evangelización y sacramentos» de la XXI Asamblea plenaria de la Conferencia Episcopal Española. Ese contexto explica la introducción que sigue.

de una vez para siempre por una institución rígida, y una concepción de la vida cristiana que subraya, en cambio, el carácter de opción personal y libre que comporta la misma y que tiene su centro en la adhesión de la fe. «Sacramento-vida» y «sacramento-compromiso» suelen oponer una concepción de la vida religiosa —resumida en la palabra «sacramento»— como conjunto de actos sacrales que corren paralelos a la vida del hombre y a su historia sin influir decisivamente en ellas, orientarlas ni mucho menos transformarlas, a otra concepción de la vida religiosa, que, habiendo tomado conciencia de la autonomía de lo secular y de la nueva situación histórica, se configura como religión profética, instancia crítica de las instituciones y fermento de transformación ética, social y política.

En la fórmula evangelización-sacramento se expresa una situación en la que la iglesia ha tomado conciencia de su carácter esencialmente misionero; cuando se entiende en términos de oposición, se suele rechazar con ella una concepción de la vida cristiana-resumida en el término «sacramento» —centrada en la «práctica religiosa»— en la que se subraya la preocupación del individuo por la propia salvación y se tiende a representarse la consecución de esa salvación como fruto exclusivo de unos ritos externos.

Como puede verse, cada vez que la polaridad inherente a la vida cristiana que se expresa en esas fórmulas se entiende en términos de oposición, la palabra «sacramento» ha sido previamente reducida a un sentido peyorativo que acumula una serie de posibles desviaciones, desgraciadamente realizadas con frecuencia en la práctica de la vida cristiana. La prioridad concedida por la vida de la masa del pueblo cristiano, sobre todo católico, al «sacramento», así como la prioridad concedida a la «palabra», la «fe», la «evangelización» y el «compromiso» por las minorías más activas y la teología de signo renovador depende de condicionamientos muy precisos que han actuado dentro de la comunidad eclesial y en la sociedad en general y de las fluctuaciones del pensamiento teológico en reacción a los diferentes contextos desde los que se ha operado. El análisis de tales condicionamientos esclarecía sin duda considerablemente la situación actual en relación con ese problema y es tatea a la que no pueden renunciar la teología y la pastoral al abordarlo. No es nuestra intención entrar en ese terreno. Nuestro propósito es más sencillo. Observando que en el planteamiento actual del problema tanto por la teología como por la pastoral se tiende a subrayar la «evangelización» con detrimento del «sacramento» y que para justificar esa preferencia se suele manejar una com-

prensión empobrecida de la realidad del sacramento, nos proponemos mostrar que «sacramento» designa una dimensión esencial de la existencia humana y un elemento constitutivo de la vida religiosa cristiana cuyo olvido por la pastoral y la teología comportaría un empobrecimiento y una falsificación del hombre y del cristianismo. Nuestro punto de vista no será el de la teología, aunque por supuesto reconocemos la necesidad de que el tema sea abordado también desde ella, sino el de la antropología y la fenomenología de la religión y del cristianismo. Desarrollaremos esquemáticamente nuestro tema en los tres apartados siguientes: sacramentalidad de la condición humana; sacramentalidad de la existencia religiosa, y sacramentalidad de la fe cristiana.²

2. *Sacramentalidad de la condición humana*

Sacramentalidad —desde la perspectiva que aquí adoptamos— significa la posibilidad inherente a la condición humana de reflejar, de hacer presente en su mundo una realidad absolutamente superior a él, pero con la que el hombre mantiene una cierta relación. En este primer nivel la sacramentalidad es una forma particular y privilegiada de realización de la dimensión simbólica de la condición humana, y su estudio puede ser abordado desde el estudio de ella.

Si exceptuamos las antropologías de signo materialista y esas otras reediciones más sutiles de la misma orientación que son los diferentes positivismos, todas las concepciones actuales del hombre destacan como rasgo constitutivo y central del ser del hombre su condición simbólica. El hombre, se dice de innumerables formas, es un ser, es un «animal simbólico»³. El alcance de esta afirmación no se reduce a indicar el hecho fácilmente observable de que el hombre, todo hombre, utiliza en su vida una serie más o menos larga de símbolos. Significa, más bien, que el hombre es por naturaleza generador de símbolos, o, tal vez más propiamente, que el hombre es el símbolo originario, el ser en el que tiene su origen el fenómeno del simbolismo. En efecto, el símbolo, como el mismo término sugiere, es una realidad compleja en la que se reúnen dos significados pertenecientes a órdenes distintos de realidad, es esa realidad partida cuyas partes reunidas hacen posible la identificación y el reconocimiento. El símbolo es una realidad compleja en la que una parte captable empíricamente nos hace presente la otra parte de naturaleza

2. Un planteamiento sugerente del problema en J. J. von Allmen, *Prophétisme sacramental*, Neuchatel 1964, 9-53.

3. E. Cassirer, *Antropología filosófica*, México 1963, 45-70.

meta-empírica. Ahora bien, para que el hecho del simbolismo sea posible se requiere que exista una realidad de este mundo habitada de alguna manera por ese otro mundo superior, que se transparente en ella y a través de ella pueda reflejarse en las realidades del mundo. El hombre, espíritu —apertura al infinito— realizado corporalmente, es ese centro en el que se produce la comunicación de los dos órdenes de realidad, el símbolo originario en el que la realidad invisible, impalpable, cobra rostro y voz que se refleja y resuena después indefinidamente en las múltiples realidades del mundo. Pero, si ya en la relación con el mundo se realiza y expresa la dimensión simbólica del hombre transfigurando y llenando sus objetos de nuevos sentidos, es en la relación con los otros hombres donde esta dimensión se realiza más plenamente y adquiere sus más perfectas expresiones. En el rostro del otro descubre cada hombre la más perfecta imagen de la propia intimidad con la que su conciencia no consigue nunca coincidir. Por eso en su relación con el tú, el hombre tiene que abandonar las actividades posesivas en las que él ocupe el centro, y adoptar una nueva actitud totalmente desinteresada, de reconocimiento y de abandono exigida por la «sacramentalidad» del otro que le hace imposible e indominable.⁴

La condición simbólica del hombre es, pues, la primera expresión de esa verticalidad irreprimible del hombre que se contagia a partir de él a todo el mundo confiriéndole una nueva dimensión. De este fondo simbólico del hombre brotan una serie de manifestaciones que crean el clima, la atmósfera que baña las realizaciones concretas de su sacramentalidad. Entre ellas se destacan la capacidad del hombre de celebrar la existencia en lugar de limitarse a vivirla, expresando festivamente la alegría de ser; su tendencia a crear manifestaciones concretas de los ideales a los que aspira y desde los que existe sin lograr coincidir con ellos; su nostalgia de una situación en la que la tensión entre la facticidad y la idealidad, la temporalidad y la eternidad, la finitud y la infinitud quede definitivamente abolida; su búsqueda permanente de modelos que aseguren la permanencia de un ser al que la temporalidad tiene sometida a perpetuo desgaste. De todas esas manifestaciones es órgano principal, aunque no exclusivo, la facultad —rehabilitada por las antropologías contemporáneas— de la imaginación, concebida como poder creador por el que el hombre se anticipa a los datos y los «deforma»,

4. Sobre este último tema son fundamentales, entre otras, la obra de M. Buber y la de E. Levinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca 1976.

los transfigura, confiriéndoles significación más profunda y más alta.

De este fondo simbólico de la condición humana surge y a través de él se ejerce la actividad que resume el término religioso «sacramento». Por eso una existencia religiosa que prescindiera de los elementos resumidos en él no podría menos de ser mutiladora de lo humano y como tal irrealizable.

Pero, ¿sigue siendo realidad esta dimensión del hombre en la cultura secular, positiva, pragmática, empírica propia de nuestro tiempo? Y en esta cultura, ¿no deberá la vida religiosa desmitificar, desimbolizar sus manifestaciones e incluso su ejercicio, acomodándose a la sobriedad de lo racional y lo positivo? Es indudable que nuestra cultura ha pasado por la doble tentación del racionalismo y el positivismo que han oscurecido la comprensión de lo simbólico. No menos cierto es que la comprensión de lo religioso se ha visto asaltada por esas dos tentaciones que han amenazado con reducirla a doctrina o a institución o a precepto. Pero todos los intentos por amputar al hombre alguna de sus dimensiones resultan inútiles. En la misma actividad científica actúa como una de las fuerzas propulsoras la imaginación, creadora de hipótesis y alimentadora del indispensable entusiasmo. Y cuando el trabajo y la producción —únicas actividades reconocidas por el pragmatismo— comienzan a dar sus frutos de bienestar para algunas sociedades humanas, comienza a plantearse en éstas el problema del ocio que ha hecho posible ese trabajo y con él reaparece la necesidad de atender a aquellas actividades en las que el hombre no busca la consecución de un objetivo práctico sino la realización de las posibilidades que desde su interior le mueven a la acción. Un autor contemporáneo, tratando del *homo ludens*, recordaba no hace mucho el conocido texto de Aristóteles: «hoy día buscan muchos la música (la actividad artística, la actividad simbólica) por diversión; los antiguos, en cambio, la contaban como parte de la cultura (*paideia*), porque la naturaleza misma exige de nosotros no sólo que trabajemos bien, sino también que sepamos vivir bien el ocio. Este ocio es el fundamento de todo; ha de ser preferido al trabajo y es el fin (*telos*) del mismo». Y el autor concluía: «ese ocio aparece así porque no está orientado a otra cosa sino que él mismo comporta en sí gozo, felicidad, alegría de vivir».⁵

Así, pues, la misma situación cultural cuyos presupuestos parecían comportar un debilitamiento del sustrato simbólico del

hombre está llevando, a medida que se desarrolla, a una nueva valoración de lo que hemos llamado su sacramentalidad.

3. *Sacramentalidad de la existencia religiosa*

La historia comparada de las religiones constata de forma unánime que todas las religiones de la humanidad han comportado bajo formas diferentes lo que en la terminología cristiana llamamos acciones sacramentales⁶. Tal constatación nos orienta ya hacia la conclusión de que la actividad sacramental constituye un elemento integrante de la existencia religiosa. A la misma conclusión nos lleva el análisis aun somero del fenómeno religioso. Este análisis nos proporciona, además, la razón de ese hecho que constata la historia comparada. En su vida religiosa el hombre reconoce de forma expresa la presencia de una realidad absolutamente trascendente que interviene en su mundo, la interpela personalmente y confiere un sentido último a su vida o la salva. En la vida religiosa cobra un rostro personal esa realidad suprema, infinita a la que la condición humana se nos mostraba anteriormente abierta. Pero la trascendencia absoluta de esa realidad suprema y la condición corporal del hombre hace imprescindible la mediación de lo simbólico para que la relación pueda establecerse. Las acciones sacramentales son otras tantas mediaciones de la relación del hombre con el Misterio.

Pero constatado el hecho y descubierta, siquiera sea someramente, la razón de su existencia, debemos buscar ahora el sentido de la sacramentalidad de la existencia religiosa.

En términos generales puede afirmarse que las acciones sacramentales son para la vida del hombre lo que las hierofanías son para la naturaleza. En las manifestaciones hierofánicas la naturaleza transparenta la realidad sagrada, trascendente, fuente de poder y de salvación para el hombre inmerso en esa naturaleza. En los ritos, de los que los sacramentos son un caso típico, expresa y recibe una sacralidad semejante la vida del hombre. Por las acciones sacramentales los acontecimientos de la vida humana y sobre todo los que son de suyo más significativos: nacimiento, paso a la madurez, matrimonio, vida comunitaria, muerte, se convierten en acontecimientos salvíficos, es decir, en

6. G. van der Leeuw, *Sakramentales Denken. Erscheinungsformen und Wesen der ausser christlichen und christlichen Sakramente*, Kassel 1959, Id., *Der Mensch und die Religion*, Basel 1951. Sobre el lugar de estas mediaciones en el conjunto del fenómeno religioso, cf. nuestra *Fenomenología de la religión*, en J. Gómez Caffarena - J. Martín Velasco, *Filosofía de la religión*, Madrid 1973, 136 ss.

momentos en los que la trascendencia irrumpen en la vida humana y la transfigura confiriéndole una nueva dimensión representada por el sentido natural que esos acontecimientos poseen, pero que no se agota en él.

Para mejor captar el sentido de las acciones sacramentales dentro de la vida religiosa puede ser de utilidad referirse a las leyes y funciones de la sacramentalidad religiosa. Esto nos permitirá, además, cooperar a esa revalorización del sacramento que nos hemos propuesto.⁷

Anotemos en primer lugar que como todo símbolo verdadero, que en esto se distingue del signo o señal, el sacramento no es constituido por un procedimiento puramente convencional o *ad placitum* que atribuye a tal realidad o acontecimiento una significación determinada. Sin que sea preciso hablar de signo natural, el simbolismo en el sacramento tiene ya un fundamento en el poder significativo del acontecimiento que sirve de símbolo y sobre el cual se articula la nueva significación que le confiere su carácter sacramental. Por eso la base «natural», el acontecimiento de la vida no es indiferente a la acción sacramental y ésta no destruye ni elimina aquélla. De ahí se deriva igualmente que los ritos sacramentales no sean acciones paralelas a la vida, indiferentes a su curso real e incapaces de influir en ella. Por el contrario, sólo desde la vida efectivamente vivida se asegurará la significación natural, el primer sentido, que evoca, transparenta y hace presente la significación meta-histórica salvífica.

Pero esta relación con la vida no convierte al sacramento en una realidad natural que pueda ser concebida sin relación con la conciencia del hombre y con su situación. Ni los símbolos más claramente naturales son en realidad concebibles como símbolos sin la referencia a esa condición humana corpórea-espiritual, finita-infinita que hace posible el descubrimiento de las dimensiones más profundas de la realidad natural. En el sacramento esta referencia debe hacerse explícita por el hecho de que en él la base significativa es la vida del hombre en la que la razón creadora de proyectos, instauradora de sentidos desempeña un papel preponderante. De ahí que en el simbolismo sacramental las acciones vayan acompañadas de la palabra declarativa del sentido que esa acción o ese acontecimiento comportan dentro del proyecto global de esa existencia religiosamente vivida.

La relación con la vida y la referencia a la conciencia del hombre no agotan la realidad del simbolismo sacramental. El

7. A. Vergote, *Dimensions anthropologiques de l'eucharistie*, en *L'eucharistie, symbole et réalité*, Paris 1970, 7-57.

sacramento tiene, como subrayará la teología, un origen divino. Desde nuestras perspectivas diremos de forma más general que el sacramento procede, al mismo tiempo que del hombre cuya vida habla en él, de ese más allá del hombre que confiere a sus acciones, a su vida el valor de intentos por asir el fundamento desde el cual existe pero con el cual no coincide. Sin este fondo trascendente la vida del hombre se agotaría en sus significaciones inmanentes. En el simbolismo religioso que es el sacramento la personalización de la trascendencia, característica de la relación religiosa, hace que su iniciativa se represente de forma también personal por lo que el sacramento es representado como un encuentro del hombre con Dios, que toma la iniciativa de manifestarse al hombre y de salvarle desde el centro de su vida misma.

A partir de esa última propiedad del simbolismo sacramental se comprende un nuevo rasgo muy subrayado también por la teología y la práctica de los sacramentos en la iglesia: su eficacia. No entraremos en las posibles desviaciones que ha podido ocasionar una deficiente comprensión de la eficacia sacramental y que han aproximado peligrosamente los ritos sacramentales a las acciones mágicas. Desde una recta vivencia de la relación religiosa tales desviaciones son fácilmente superables. El sujeto de las acciones sacramentales está seguro de que —sin que la realidad natural del acontecimiento sufra alteración alguna— en los sacramentos la realidad sobrenatural recrea la vida del hombre de forma que en esta surge un nuevo ser que le confiere nuevo valor y la convierte en vida transfigurada.

Por último, el simbolismo sacramental contiene como rasgo característico una clara referencia comunitaria. Es sabido que todo símbolo concreto se inscribe en un sistema más o menos perfectamente organizado de símbolos. Pues bien, cada sistema de símbolos es, por una parte, expresión del descubrimiento de la realidad de un grupo humano y vínculo de unión y hasta matriz del pensamiento de sus miembros por cuanto en él se reconocen todos ellos y él les presta a todos el suelo de evidencias a partir del cual piensa cada uno de ellos y la sustancia de la que se alimentan no sólo racional sino espiritualmente. En los ritos sacramentales, que no sólo son esquemas simbólicos sino actos de celebración de la vida, este carácter comunitario y comunitarizador se ve acentuado. En su celebración el grupo humano expresa su solidaridad con el principio de la vida y comparte su presencia en medio del grupo, estrechándose así los lazos de unión entre sus miembros. Del carácter comunitario del simbolismo sacramental se deriva la necesidad de una institucionalización del mismo que fija y objetiva las normas de su realización

con el peligro de hacerle perder el poder creativo y evocador, la resonancia afectiva y psicológica que poseía en sus orígenes.

Las reflexiones anteriores bastan, a pesar de su esquematismo, para mostrar el lugar central e irremplazable de la sacramentalidad en la existencia religiosa y la función unificadora, purificadora y transformadora que puede ejercer en la vida del hombre religioso. En el último apartado de nuestra reflexión nos proponemos mostrar los rasgos característicos de la sacramentalidad cristiana y el lugar igualmente central que los ritos sacramentales ocupan en el conjunto de la vida cristiana.

4. Sacramentalidad de la fe cristiana

La sacramentalidad es un elemento en el conjunto de mediaciones que componen la vida religiosa. Pero esta vida religiosa ha aparecido en la historia de la humanidad bajo la forma de diferentes religiones que son los diferentes sistemas o conjuntos de mediaciones que corresponden a las variadas situaciones, épocas y circunstancias de la historia humana. Los elementos que componen cada uno de estos sistemas guardan estrecha relación entre sí y una correspondencia perfecta con el sistema religioso de que forman parte. Por eso, para determinar la especificidad del elemento sacramental de una religión es indispensable referirse al tipo de religión de que forma parte.

El teólogo cristiano puede experimentar cierto malestar ante el intento de considerar la propia religión como un momento de la historia religiosa de la humanidad ya que para él esa religión es la religión absoluta. Pero cabe, respetando este juicio teológico, situar el cristianismo en la historia de las religiones para descubrir los rasgos que comparte con el resto de las religiones y la forma concreta y sublime de realizar el cristianismo los valores religiosos dispersos en la tradición religiosa de la humanidad. Esta aproximación al cristianismo —que prescinde metodológicamente del valor del cristianismo para el creyente cristiano— no le destituye de su condición de religión absoluta y en la medida en que descubre su originalidad y su dignidad sublime puede apoyar con razones positivas el juicio del creyente basado en su fe y en razones teológicas.

Declarados estos presupuestos, entramos en el análisis de la sacramentalidad cristiana, describiendo el tipo de religiosidad en que se inscribe el sistema de las mediaciones religiosas del cristianismo y la comprensión de la sacramentalidad que corresponde a ese tipo de religiosidad.

Sin que pueda, probablemente, hablarse de tipos de religiosidad en sentido estricto, las religiones pueden agruparse por la orientación de sus mediaciones y el estilo del espíritu que las anima⁸. En este sentido lato, las religiones de los pueblos de nivel primitivo constituye un tipo de religiosidad bien definido. Se las puede denominar religiones «naturales» o de orientación «cosmobiológica» porque sus mediaciones hierosánicas están tomadas fundamentalmente de la naturaleza y tienen en la vida, entendida en una relación muy estrecha con el cosmos, su principal centro de interés, su principal valor y el modelo de la mayor parte de sus representaciones rituales y míticas⁹. En este tipo de religiones la sacramentalidad ocupa un lugar preponderante. Las acciones, los ritos, prevalecen sobre las representaciones conceptuales y estos ritos realizan más expresamente que en otros sistemas religiosos la referencia a la vida que ocupa en ellos un lugar central. La sacramentalidad de tales religiones puede ser también calificada de «cosmobiológica». La vida, vivida en una proximidad que a veces casi llega a la identificación con los procesos naturales, constituye el fenómeno revelador por excelencia y el valor más alto. Los ritos pretenden por tanto «salvar» esa vida reintegrándola en el proceso vital más amplio de la naturaleza a base de imitar sus fases y, sobre todo, de repetir sus orígenes. De ahí, la relación del ritual primitivo con lo telúrico, el fenómeno de la fecundidad, la sucesión de las estaciones. La mentalidad moderna se siente extraña a este tipo de sacramentalidad sobre todo por su carácter ahistórico, determinado por la representación cíclica del tiempo en que se mueve y por la insistencia en los aspectos «cósmico-naturales» de la condición humana.

Sin negar la distancia que separa este tipo de sacramentalidad del que puede vivir un hombre moderno y alimentado en la tradición judío-cristiana, tampoco puede olvidarse que lo primitivo no es tanto un estudio perfectamente superado en la evolución histórica de la humanidad como un estrato de la conciencia humana. Esto, junto con el hecho de que nuestra religiosidad, aunque cristianizada, hunde sus raíces en unas formas religiosas de nivel primitivo que reaparecen sobre todo en las manifestaciones de la religiosidad popular, nos obliga a prestar atención

8. Sobre tipología de las religiones, cf. entre otros, G Mensching, *Die Religion*, München, 70-119.

9. Para el estudio de este tipo de religiones, que tiene sus más claras realizaciones entre las poblaciones primitivas, es imprescindible acudir a la obra de M. Eliade. Cf. sobre todo, su fundamental *Tratado de historia de las religiones*, Madrid 1973.

a la sacramentalidad cósmico-biológica que sin duda perdura en algunas manifestaciones de la sacramentalización cristiana. Tal pervivencia no debe tomarse como un elemento necesariamente contaminador del cristianismo ya que en esa forma de religiosidad existen valores que el cristianismo puede desarrollar y llevar a su perfección asumiéndolos en su propio dinamismo.¹⁰

En la historia religiosa de la humanidad existe un amplio grupo de religiones en las que la atención predominante al Absoluto y un escaso desarrollo del carácter personal del mismo —además de una peculiar comprensión del hombre y de la realidad— han determinado la aparición de un sistema de mediaciones en el que se subraya la afirmación de la trascendencia a través de la negación más consecuente de lo material, lo terreno e incluso lo humano en el nivel histórico. Con un nombre que se presta ciertamente a equívocos este tipo de religiosidad suele denominarse religiosidad mística por cuanto insiste en la unión —concebida como identificación— con el Absoluto como meta y en la purificación ascética de todo lo mundano como camino para alcanzarla.

La sacramentalidad como conjunto de acciones rituales expresivas de la relación con el misterio ocupa un lugar reducido en este tipo de religiosidad ya que ésta insiste sobre todo en el camino del conocimiento y en lugar de salvar esta vida, este mundo y esta historia aspira a liberarse plenamente de ella. Pero tampoco en ella falta la expresión en el nivel de la acción. La sacramentalidad de la religiosidad mística adopta sobre todo formas en las que se expresa y se realiza la necesidad de purificación, de liberación de la interioridad, de concentración en lo esencial como caminos para la salvación en el Absoluto. Esta sacramentalidad presenta formas más aparentes que realmente evasivas de las tareas mundanas y privilegia las realizaciones personales privadas sobre las manifestaciones comunitarias sin que éstas puedan decirse totalmente ausentes.¹¹

Aunque este tipo de religiosidad corresponda principalmente a las poblaciones y las culturas del Extremo Oriente, muchos de sus rasgos se realizan también en las demás religiones y, más concretamente, en el cristianismo. Y aun cuando, como veremos en seguida, la religiosidad cristiana corresponda mejor a la situación y a la sensibilidad del hombre occidental moderno, re-

10. Sobre este tema, de gran interés en la pastoral actual, cf. *supra*, cap. 9.

11. Una comparación más completa y matizada, aunque sólo desde el punto de vista del hinduismo, en R. Panikkar, *Le mystère du culte dans l'hinduisme et le christianisme*, Paris 1970.

sultaría empobrecedor para el mismo cristianismo cerrar los ojos a los valores que este tipo de religiosidad realiza en su sacramentalidad y que el mismo cristianismo contiene en un contexto religioso peculiar que les confiere una significación diferente.

El sistema de las mediaciones religiosas del cristianismo responde en términos generales al tipo de religiosidad llamada protética. Esta se distingue por la configuración del misterio en términos de monoteísmo ético que subraya el carácter personal de lo divino y concibe la relación religiosa en términos igualmente personales. La relación religiosa de orientación profética parte, como toda actitud religiosa, del reconocimiento; supone y fortalece el carácter personal del sujeto religioso, y pasa por la afirmación de todas aquellas relaciones —con el mundo, la historia, los otros hombres— en las que se realiza la persona.

El centro de la vida religiosa en este sistema es la aceptación incondicional de un Dios personal resumida en los temas de la fidelidad, la fe, la obediencia, la esperanza y, en el cristianismo, el amor. Pero la presencia de la vida del hombre en la relación religiosa deja un lugar muy importante a las acciones sacramentales como medios de realización y de expresión de esta actitud de reconocimiento de lo divino; ahora bien, en el contexto de la religiosidad protética la vida se ha de entender más que como biología como biografía, con la consiguiente insistencia en la historia del hombre con todo lo que comporta de tarea, proyecto, responsabilidad, libertad, creatividad y todos aquellos elementos que distinguen la historia humana del acontecer natural. Si en la religiosidad profética el reconocimiento del misterio pasa por la realización de la persona, en la sacramentalidad que le corresponde la vida del hombre, su historia, con los momentos culminantes que la estructuran, se convierte en la expresión y la realización de ese encuentro personal con lo divino. Así, de la misma manera que en las religiones «cósmico-naturales» la naturaleza es para el hombre una permanente hierofanía, en las religiones proféticas los sacramentos no son otra cosa que la propia vida, la propia historia vivida, desde la relación con el misterio, como ocasión y lugar permanente del encuentro salvífico del hombre con él.

La sacramentalidad profética subraya, pues, el carácter personal de todo simbolismo religioso, su referencia a la conciencia y a la existencia; instaura una nueva dimensión, ausente en otras formas de simbolismo religioso, la dimensión histórica, por su referencia a la vida del sujeto; y fortalece, como consecuencia, su dimensión comunitaria.

Dentro de estas características de la sacramentalidad profética, la sacramentalidad cristiana ofrece una serie de rasgos peculiares derivados de la originalidad cristiana, constatable incluso histórica y fenomenológicamente.

Esta originalidad consiste fundamentalmente en lo que podría llamarse la hierofanía fundamental del cristianismo: Jesús como revelación definitiva, universal y absoluta de Dios a los hombres. A partir de ella, ser cristiano consiste esencialmente en asumir, aceptar personalmente —única forma de apropiación de una hierofanía personal— esa revelación-entrega definitiva de Dios. La fe cristiana pasa por la aceptación de Cristo. Pero de ahí se deriva que la sacramentalidad cristiana no actualice en la vida del hombre sólo la presencia de un misterio temporalmente presente en ella, sino la presencia normativa ocurrida en Jesús. De ahí que el sacramento cristiano sea necesariamente memoria. Y no sólo memoria de unos acontecimientos salvíficos pasados sino actualización del acontecimiento salvífico originario —eje y centro de la historia— que fue la vida, muerte y resurrección de Jesús.

A decir verdad, son muchas las religiones en las que el culto recordaba los hechos de personajes reveladores. Piénsese, por ejemplo, en las religiones místicas¹². Pero la diferencia fundamental de todas ellas con el cristianismo está en que en los sacramentos cristianos se recuerda la vida de un personaje histórico. Ahora bien, con demasiada frecuencia algunos cristianos han tendido a mitificar, a «deshistorizar» la referencia a Jesús en la práctica de sus sacramentos. La memoria cultural de Jesús sólo es auténtica cuando la aceptación del misterio hecho presente en Jesús se expresa en las actitudes, las acciones, los sentimientos, los criterios que Jesús realizó y que el cristiano reproduce en su vida. Porque una figura o un acontecimiento mítico —cuya existencia se sitúa al margen de la historia— se hacen presentes en una acción que lo reproduce simbólicamente. Pero una revelación personal e histórica como la ocurrida en Jesús sólo se hace verdaderamente presente cuando su memoria se reproduce en la historia, en la vida de quienes la conmemoran.

La referencia del sacramento cristiano a Cristo le impone otros rasgos que, aunque anunciados en el simbolismo sacramental religioso, se encuentran desarrollados y perfeccionados en el sistema religioso cristiano. Aludamos tan sólo a una más clara

12. Para orientarse en la abundante bibliografía sobre este tema, puede ser útil L. Allevi, *Misterios paganos y sacramentos cristianos*, Barcelona 1961.

presencia, junto al material simbólico, de la palabra declaradora del sentido, palabra que asegura el anuncio, a través de este material, de la vida de Jesucristo, centro del mensaje cristiano. Aludamos también al carácter crítico, de amenaza y de promesa para la realidad, para la vida del hombre, que comporta la presencialización de ese Jesús que habiendo venido es todavía esperado por los cristianos para la consumación definitiva de la historia. Aludamos, por último, al reforzamiento de la dimensión comunitaria en la sacramentalidad cristiana por el hecho de que su celebración tenga por sujeto a la comunidad de los creyentes en Jesús, guiados y animados por su mismo Espíritu.

5. *Conclusión*

Desde la anterior caracterización de la sacramentalidad del cristianismo podemos volver a las dificultades expresadas en las fórmulas *sacramento-fe*, *sacramento-evangelización*, *sacramento-vida* con que iniciábamos nuestras reflexiones. Estas nos permiten constatar que tales expresiones no pueden entenderse en términos de oposición. La oposición lleva en la práctica a la supresión de uno de los términos —en nuestra situación, probablemente, a la eliminación del sacramento—, y tal supresión resultaría empobrecedora del fenómeno religioso e incluso del hombre que lo vive. Pero, además, la recta comprensión de la realidad significada por el término «sacramento», al menos en el caso de la religión cristiana, permite descubrir la complementariedad de los términos que forman esas expresiones ya que el sacramento surge de la fe y sin ella pierde su sentido, pero está llamado a realizarse en la vida y debe, así, ser órgano de expresión, de celebración y de anuncio de esa fe en medio del mundo.

El desarrollo de un logos interno a la religión en la historia de las religiones¹

Una tradición relativamente larga en la historia del pensamiento occidental ha venido oponiendo sistemáticamente la razón y la religión como magnitudes que se excluyen mutuamente. Son muchas las corrientes que han confluido en la formación de este estado de opinión frecuentemente aceptado como un hecho evidente. Como antecedente de la misma es preciso recordar la filosofía de la religión de orientación racionalista y, más precisamente, ilustrada, para la cual las diferentes religiones deben ser sometidas al tribunal de la razón natural y los elementos «estatutarios» o positivos de las mismas mantenidos a lo más como medio pedagógico para comunicar a las personas menos cultivadas los contenidos de la religión natural, es decir, de la religión reducida a los principios de la razón.

La oposición de la religión y la razón pasa a ser posteriormente un postulado del esquema positivista de interpretación de la historia. Aplicado al estudio positivo de la religión este esquema llevó a los primeros cultivadores de la ciencia moderna de las religiones a emparentar de forma necesaria la mentalidad primitiva —entendida en el sentido de forma pre-lógica o «mítica» de pensar— con la religión al menos en sus formas cronológicas

1. Publicado originalmente en Instituto Fe y Secularidad, *Convicción de fe y crítica racional*, Salamanca 1973.

mente más antiguas y a explicar las formas más desarrolladas de la misma como una simple evolución lineal de aquellos estadios pre-racionales de conducta o como restos o supervivencias de la misma en una sociedad que los ha superado definitivamente.

Pero la oposición entre razón y religión no ha sido establecida tan sólo por interpretaciones racionalistas o positivistas del hecho religioso. Frecuentemente es la religión misma —o las interpretaciones que los creyentes hacen de ella— la que reivindica para sí una estructura que la sitúa en total oposición con la razón llamada natural. En este sentido han actuado la interpretación romántica de la religión —cuyo representante más cualificado sería el Schleiermacher de los *Discursos sobre la religión*— que subraya la posición central del sentimiento como órgano de la religión, y la acentuación del *sola fides* con que la teología reformada dialéctica reaccionó a las corrientes de la teología liberal. Las dificultades en que la crítica kantiana había situado a la afirmación racional metafísica de Dios llevó a no pocos teólogos y filósofos de la religión a acentuar los elementos no racionales o irracionales del hecho religioso con el fin de sustraerlo de esa forma al poder disolvente de las críticas racionalistas y positivistas. Baste recordar la célebre descripción de lo sagrado como misterio tremendo y fascinante por R. Otto y su insistencia en esa obra clásica en los elementos irracionales en la idea de lo divino. Todavía hace muy poco tiempo un gran conocedor de la historia de las religiones podía escribir resumiendo una opinión muy generalizada: «la religión es fundamentalmente irracional; en el peor de los casos, inferior a la razón; en el mejor, superior a ella».²

También la teología católica y la filosofía de la religión surgida bajo su inspiración, a pesar del talante «racionalista» que las ha caracterizado, han colaborado, aunque en menor medida, en el afianzamiento de la convicción de que religión y razón son magnitudes que se oponen. En efecto, aun cuando la teología católica haya insistido en la accesibilidad de una serie de «verdades religiosas» para la razón natural, siempre ha reaccionado negativamente a cualquier intento de la razón humana por comprender el hecho cristiano en lo que éste tiene de positivo, exigiendo de forma frecuentemente indiscriminada la iluminación de la fe para cualquier tipo de comprensión de las llamadas «ver-

2. R. C. Zaehner, *At Sundry times*, trad. fr. Inde, Israel, Islam, Paris 1965, 62.

dades reveladas», es decir, de las formulaciones racionales de la fe positiva cristiana.

Todas estas corrientes, de origen muy diferente como puede verse, han contribuido a la extensión de la idea de que religión y razón son magnitudes o decididamente opuestas o al menos difícilmente conciliables. Los mismos esfuerzos de la apologética tradicional por conciliar la fe y la razón dan prueba de que la situación de que se partía era la de, al menos, una aparente oposición.

En los últimos años, sin embargo, están comenzando a manifestarse síntomas cada vez más claros de una posible superación de ese conflicto. Estos síntomas aparecen en los más diferentes campos, y tal vez procedan todos de una raíz común. Frente a la insistencia de las interpretaciones anteriores de uno y otro sentido en las verdades religiosas —incomprendibles para la razón humana o en oposición con sus propias verdades— como elemento esencial de la creencia religiosa y único momento racional de la misma, el conocimiento de fenómenos religiosos menos «racionalizados» que el cristianismo ha permitido actualmente descubrir cómo la creencia religiosa no es racional tanto por la presencia en ella de unas verdades —susceptibles de conciliación o de oposición con las verdades racionales— como por el hecho de constituir una experiencia capaz de plantear debidamente el problema fundamental de la existencia y de orientar al hombre hacia una respuesta al mismo. Paradójicamente esta «desracionalización» de la religión es tal vez la raíz común a todas las tentativas actuales por superar el conflicto de la razón y de la religión descubriendo el carácter profundamente racional de esta última. Entre los indicios concretos de la nueva situación señalemos cómo, por una parte, la teología ha entrado en un diálogo cada vez más positivo con las diferentes formas de pensamiento de su tiempo y ha descubierto así puntos antes insospechados de contacto entre la fe de la que vive y la razón que trata de asimilarla desde la propia situación histórica. Por otra parte, una mayor atención al hecho humano en toda su complejidad está haciendo descubrir la estrechez de la idea de razón con que venía operando el pensamiento occidental de orientación racionalista y positivista. Frente a la identificación pura y simple de la razón con la razón científica, el último Heidegger llegará a afirmar que «la ciencia no piensa»³ y frente a la oposición de la

3. M. Heidegger, *Was heißt Denken?* citado en H. Ott, *Was ist Systematische Theologie*, en *Der Spätere Heidegger und die Theologie*, Zürich 1964, 95, 127-128.

mentalidad primitiva —religiosa y mítica a un tiempo— y la razón, hoy es frecuente asistir a una interpretación de la mentalidad primitiva y de la conciencia mítica que hacen de ellas una forma constante, una estructura del pensar humano o incluso una forma privilegiada de revelación del hombre y del ser. Heidegger, por ejemplo, se expresa en estos términos bien conocidos:

Mythos y logos no fueron contrapuestos como tales por la filosofía sino que justamente los primeros pensadores de los griegos (Parménides, frag. 8) emplean mythos y logos en el mismo sentido. Ambos términos comienzan a separarse y contraponerse cuando ni mythos ni logos pueden mantener su esencia originaria. Así ocurrió ya en Platón; es un prejuicio de la historia y de filología, tomado del platonismo por el racionalismo, pensar que mythos sea destruido por el logos. Lo religioso no es nunca destruido por la lógica, sino sólo por el hecho de que el Dios se retira.⁴

En las líneas que siguen pretendemos colaborar a la superación de la aparente antinomia razón-religión descubriendo en el hecho religioso un logos interno en desarrollo constante en la historia de las religiones. Contra lo que puede sugerir el título, no es nuestro intento seguir históricamente el proceso de desarrollo de la razón presente en el hecho religioso. El fracaso de las interpretaciones evolucionistas de la historia de las religiones nos invita a una actitud más modesta. Tomamos de la historia de las religiones los datos que nos permiten descubrir la estructura del hecho religioso y la presencia en ella de un logos interno como factor determinante. Posteriormente examinaremos en el judaísmo y en el hinduismo, como dos formas importantes de experiencia religiosa, el desarrollo de este logos interno en dos teologías que determinarán en gran medida el desarrollo de la razón del hombre y de su comprensión de la realidad en dos áreas importantes de la cultura humana. Por último nos preguntaremos por la confrontación de este logos interno a la religión con el logos propio de la razón filosófica en la teología filosófica y en la filosofía de la religión.

4 O. e., trad. cast., Buenos Aires 1958, 13. Para una visión revalorizadora del pensar mítico, cf. L. Cencillo, *Mito, semántica y realidad*, Madrid 1970 y referencias a otros autores en nuestro trabajo, *El mito y sus interpretaciones*, en *Revelación y pensar mítico*, Madrid 1970, 5-43.

1. El logos interno del hecho religioso o la experiencia religiosa como matriz y fuente de pensamiento

No sería difícil mostrar cómo, históricamente, la religión ha sido la cuna del pensamiento humano en todas sus formas. El pensamiento occidental surge de una tradición religiosa que le ofrece los grandes temas de su reflexión: la vida del hombre y su destino, el principio de la realidad, el origen del mundo y, más radicalmente, las condiciones en las que puede surgir ese pensamiento. En oriente, la religión ha constituido, indudablemente, la primera forma de pensamiento y de ella han surgido, de una forma en la que la solución de continuidad es mucho menos marcada que en occidente, los grandes sistemas especulativos, las grandes síntesis metafísicas.

La ciencia de las religiones ha ayudado a situar este hecho en un contexto más amplio. Para el historiador de las religiones, escribe Mircea Eliade, la «cultura profana» es un acontecimiento reciente. Originariamente toda creación cultural: instrumentos, instituciones, artes, ideologías, relaciones, eran expresión de lo religioso; y cuanto más nos acercamos a los «orígenes» mayor es el número de hechos religiosos hasta el punto de que cabe preguntarse si verdaderamente existía en los orígenes algo no sagrado. No parece, pues, difícil mostrar históricamente que la religión ha sido la matriz del pensamiento y de la cultura. Pero ya hemos dicho que renunciábamos al método puramente histórico. Así, pues, trataremos de mostrar cómo la estructura del hecho religioso comporta como uno de sus elementos integrantes la presencia de un logos, de una razón que constituye la matriz del pensamiento. Para ello estudiaremos la presencia del simbolismo en la experiencia religiosa y su función en la constitución del pensamiento racional.

No es posible dudar de la presencia en el ámbito de lo sagrado de las más variadas formas de símbolo. Cualquier forma de manifestación religiosa comprende una gama casi inagotable de acciones, conductas, expresiones y complejos simbólicos. Junto con los ritos y los mitos que podemos considerar por ahora como especies concretas de símbolo, los símbolos constituyen la realidad más característica del universo religioso. Pero más importante que la constatación de esta presencia de innumerables símbolos en toda religión resulta el análisis del hecho religioso como un hecho necesariamente creador de símbolos, o de la actitud religiosa como una actitud fundamentalmente simbólica. En efecto, el mundo religioso puede ser definido como el mundo de las

hierofanías o de las manifestaciones de lo sagrado y la hierofanía no es otra cosa que un caso particular —o tal vez el caso por excelencia— de acontecimiento simbólico; la conducta o la actitud religiosa por su parte es fundamentalmente una actitud hierogénica y tal actitud sólo puede ser comprendida como una actitud simbolizante. Así, pues, los símbolos no sólo constituyen una constante del universo religioso sino que éste parece tener en el simbolismo la ley que rige su constitución y su funcionamiento. Para mostrarlo baste aludir al momento esencial del hecho religioso. Este se constituye por la referencia del hombre a una realidad metaempírica —el misterio determinante de lo sagrado— a la que atribuye poder de orientación sobre la totalidad de su existencia. Pero tal referencia que tiene como término la realidad suprema, trascendente y por tanto inobjetiva, sólo resulta realizable para el hombre en la medida en que esa realidad se hace presente en una serie más o menos densa de realidades del mundo que de esa forma adquieren valor de hierofánicas; es decir, de reveladoras de lo sagrado, del misterio o de la trascendencia. Así, no existe religión concreta más que en la medida en que una serie de realidades mundanas se convierten en mediaciones para el hombre de su relación con la trascendencia y el momento central de la actitud religiosa es aquel en el que el hombre, provocado por la presencia inobjetiva del misterio, expresa y realiza esa presencia en unas realidades del mundo a las que convierte en mediaciones, es decir, en símbolos de la trascendencia. Así, pues, «todo acto religioso... está cargado de una significación que es, en última instancia, «simbólica» puesto que se refiere a valores o a figuras sobrenaturales»⁵. Pues bien, un análisis del significado del proceso simbólico que está en el centro mismo del hecho religioso nos permitirá descubrir en éste una función racional e incluso generadora de razón dentro del conjunto de la existencia humana.

Ante una cuestión tan vasta y abordable desde tan diferentes puntos de vista nos limitaremos a describir las tres funciones más importantes en las que, a nuestro entender, el simbolismo religioso aparece como generador de razón, de orden y de inteligibilidad en el ejercicio de la existencia. La función simbólica esencial a la existencia religiosa opera la apertura del horizonte —que abarca tanto a las realidades del mundo como a la existencia— en el que se hace posible el ejercicio de la razón y el pen-

5. M. Eliade, *Consideraciones sobre el simbolismo religioso*, en *Mefistófeles y el andrógino*, Madrid 1969, 258; cf. Id., *Traité d'histoire des religions*, Paris 1953, 373 s.

samiento. En efecto, para que sea posible la razón es indispensable que se abra el círculo estrecho de lo puramente biológico y lo puramente empírico en que se desarrolla el ejercicio de la existencia humana en el nivel puramente corporal, y el simbolismo presente en la actitud religiosa opera esta ruptura de dos formas más importantes. En primer lugar, el simbolismo religioso, al convertir a una realidad del mundo en mediación de la trascendencia, desvela una «modalidad de lo real o una estructura del mundo no evidentes en el plano de la experiencia inmediata»⁶. En este sentido se puede decir que el simbolismo abre la realidad natural con la que el hombre se encuentra, la hace elocuente, le permite transparentar una realidad de otro orden. Remitamos, por ejemplo, al símbolo del árbol cósmico que sirve de ilustración a la afirmación anterior de Eliade:

El árbol cósmico revela al mundo en cuanto totalidad viviente que se regenera periódicamente y que gracias a esta regeneración es continuamente fecundo, rico, inextingible... El mundo «habla» por medio del árbol cósmico... (En ese símbolo) el mundo es aprehendido en tanto que vida y para el pensamiento primitivo la vida es un disfraz del ser.⁷

Es decir, que en el símbolo del árbol cósmico el mundo, más allá del conjunto de realidades entre las que discurre la vida del hombre, se desvela para éste, comienza a ser inteligible, y la significación primera, presente en éste y otros símbolos, hará posibles las ulteriores reflexiones sobre el fundamento del mundo «punto de partida de todas las cosmologías y de todas las ontologías desde los Veda hasta los presocráticos».⁸

Pero el simbolismo realiza esta apertura del medio biológico en otro sentido tal vez más importante. La realidad natural puede hacerse elocuente para el hombre en la medida en que a través de ella se transparenta una luz desde la que el hombre la interpreta. Esta luz está constituida por unos valores capaces de dar sentido a la existencia y a su desarrollo en el mundo. Pues bien, es en las manifestaciones necesariamente simbólicas de lo sagrado donde el hombre ha captado primeramente lo que significan el valor, la importancia, el sentido, lo definitivo, lo último. Es en el contacto necesariamente simbólico con lo sagrado donde el hombre ha experimentado primeramente lo que significa lo absoluto, ya que la experiencia religiosa constituye en su esencia

6. M. Eliade, *Consideraciones sobre el simbolismo religioso*, 261.

7. *Ibid.*, 262.

8. *Ibid.*, 261.

el reconocimiento por parte del hombre de una realidad suprema a la que atribuye la orientación definitiva de su existencia. Lo que la metafísica se esforzará por traducir posteriormente en el lenguaje claro y riguroso del ser y del sentido está ya presente de manera inmediata y vivida en las imágenes que expresan la vivencia religiosa de lo sagrado.

Es la presencia de las imágenes y de los símbolos lo que conserva las culturas abiertas... Si las imágenes no fueran al mismo tiempo una «apertura» hacia la trascendencia, el hombre terminaría por asfixiarse en cualquier cultura por grande y admirable que se la suponga.⁹

Y es que el simbolismo no sólo revela una cara oculta o profunda de la realidad sino también una nueva dimensión de la existencia. «El símbolo... expresa la toma de conciencia de una situación límite»¹⁰ y revela por tanto la existencia a sí misma en toda su profundidad:

Descifrada a la luz de los símbolos religiosos la misma vida humana revela un lado oculto: viene de otra parte, de muy lejos; es «divina» en el sentido de que es obra de dioses o de seres sobrenaturales.¹¹

No creemos necesario insistir en el hecho de que en las imágenes, los símbolos que expresan y realizan la relación del hombre con lo sagrado el hombre no consigue la expresión racional-conceptual de estas dimensiones de la realidad y de sí mismo. Pero creemos que sin la apertura del nuevo horizonte que supone esa revelación sería imposible el ejercicio de la razón porque la realidad no diría nada al hombre y éste se vería condenado a la mudez de lo puramente biológico. En un texto célebre de la *Carta sobre el humanismo* expresa felizmente Heidegger la diferencia fenomenológica de la actitud filosófica y la actitud religiosa y parece indicar el camino que lleva de la una a la otra:

Sólo a partir de la verdad del ser puede pensarse la existencia de lo sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia de la divinidad, sólo a la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y expresado lo que debe designar el nombre de Dios.¹²

9. M. Eliade, *Images et symboles*, Paris 1952, 229

10. *Ibid.*, 232.

11. M. Eliade, *Consideraciones sobre el simbolismo religioso*, 262

12. Paris 1957, 130.

Tal vez nuestras conclusiones anteriores deberían llevarnos a invertir el proceso, ya que sólo a partir de la apertura del horizonte humano que supone la relación del hombre con lo sagrado y su expresión en los términos inmediatos del simbolismo religioso aparece la posibilidad tanto del pensamiento teológico sobre Dios como del pensamiento filosófico sobre el ser. Resumiendo: el simbolismo religioso es, pues, fuente del pensamiento de una primera forma porque, siguiendo la fórmula célebre de P. Ricoeur, «da que pensar» en el sentido de que abre las condiciones de posibilidad al pensamiento, al descubrir que el *cogito* está en el interior del ser y no a la inversa.¹³

Pero el hecho religioso en cuanto actividad simbólica es matriz del logos humano en un segundo sentido. El universo simbólico religioso constituye la primera expresión de esa función de la razón que consiste en ordenar la realidad, integrar sus manifestaciones en un sistema regido por determinadas leyes y jerarquizar los elementos de ese sistema de acuerdo con determinados criterios. El pensamiento de tipo científico nos ha acostumbrado a ese tipo de ordenación de los fenómenos que consiste en descubrir las relaciones constantes entre los mismos y expresarlas en leyes fijas. Para este pensamiento cualquier otra forma de ordenación de la realidad es descalificada como mágica, mística o prelógica. Pero es bien sabido que los datos de la etnología han llevado a distinguir en el comportamiento de los primitivos 'una conducta más o menos rudimentaria pero semejante, en cuanto a las leyes que utiliza, a la conducta científico-técnica del hombre moderno y otra conducta mágico-religiosa, simbólica en su estructura y que se rige por leyes diferentes porque plantea otros problemas que el saber científico y ofrece otras soluciones. Esta conducta simbólica no está exenta de lógica aunque opere con una lógica diferente de la de la ciencia moderna. En efecto, el estudio de los universos simbólicos del hombre religioso —primitivo o moderno— permite ver en ellos una primera forma de ordenación y de estructuración de la realidad que ha servido al menos de modelo para las ordenaciones posteriores del pensar racional-conceptual.

Para mostrarlo observemos que la primera característica de los diferentes símbolos religiosos es que nunca se presentan aislados, inconexos, sino formando unos sistemas o constelaciones de símbolos que gozan de su propia coherencia y que, aun cuando no aparezcan nunca como tales sistemas, están implicados en cada uno de los símbolos que los componen. Estos sistemas o

13. *Finitude et culpabilité* II, Paris 1960, 322 s.

complejos simbólicos constituyen una especie de arquetipo simbólico del que los diferentes símbolos singulares son una realización concreta que los presupone. Por eso cada símbolo religioso tiene la capacidad de «expresar simultáneamente varias significaciones cuya solidaridad no es evidente en el plano de la experiencia inmediata» de donde se deducirá que «el símbolo es susceptible de revelar una perspectiva en la cual realidades heterogéneas se dejan articular en un conjunto e incluso se integran en un sistema» o, con otras palabras, que «el símbolo religioso permite al hombre descubrir una unidad en el mundo y... conocer su propio destino como parte integrante de ese mundo»¹⁴. Nada prueba mejor este carácter unificador del símbolo que la presentación de un ejemplo concreto ofrecido por Eliade.

El simbolismo de la luna revela una solidaridad connatural entre los ritmos lunares, el devenir temporal, el agua, el crecimiento de las plantas, la mujer, la muerte y la resurrección, el destino humano, el oficio de tejedor, etc. En último análisis el simbolismo de la luna muestra una correspondencia de orden «místico» entre los diversos niveles de la realidad cósmica y ciertas modalidades de la existencia humana. Gracias al simbolismo de la luna el mundo no aparece ya como un ensamblaje arbitrario de realidades heterogéneas y divergentes. Los diversos niveles cósmicos se comunican entre sí; en cierto sentido están religados por el mismo ritmo lunar, de la misma manera que la vida humana es «tejida» por la luna y predestinada por las diosas hilanderas.¹⁵

Así, pues, cada constelación de símbolos procura una ordenación de aspectos aparentemente inconexos de la realidad cósmica y refiere al hombre a esa realidad integrándole en ella. El símbolo procura así a través de esa primera ordenación de la realidad una integración del hombre en la naturaleza y en la sociedad. De esta forma se puede decir de él que «imita» o, tal vez mejor, preludia la actividad de la razón una de cuyas funciones esenciales consiste en ordenar y unificar las apariciones de lo real.

La moderna sociología del conocimiento ha puesto de relieve esta función unificadora de la razón que hace pasar del caos natural biológico a un cosmos significativamente ordenado. En su análisis de este proceso no ha podido menos de subrayar la función primaria que en él desempeñan los universos simbólicos

14. M. Eliade, *Consideraciones sobre el simbolismo religioso*, 263-264; *Traité d'histoire des religions*, 384 s.

15. *Consideraciones sobre el simbolismo religioso*, 263-264; *Traité d'histoire des religions*, 384-388.

como «sistemas de significación socialmente objetivados». Desde su punto de vista insiste la sociología del conocimiento en el carácter «social» previo a cada individuo concreto de estos universos significativos a los que cada uno de ellos nace. Y entre las formas de ordenación de la realidad o de cosmización de la totalidad descubre la religión como institucionalización histórica de «universos simbólicos» que no se refieren tan sólo al mundo de la experiencia ordinaria sino que apuntan, además, a un mundo de alguna manera trascendente. De esta forma descubre la sociología de la religión la continuidad entre el simbolismo y la razón como funciones de la constitución de la realidad que realiza la sociedad y cada individuo debe hacer suya.¹⁶

Pero esta segunda función del simbolismo religioso no se reduce a la ordenación de la realidad que la razón continúa. El simbolismo religioso ordena las diferentes manifestaciones de lo real jerarquizándolas, estableciendo entre ellas una valoración. Los símbolos religiosos remiten el conjunto de lo real y los diferentes aspectos de la existencia a una realidad tenida por trascendente y a la que se atribuye valor último, definitivo. Esta realidad última y la suma importancia que se atribuye a su manifestación confiere sentido al resto de las realidades e integra en un sistema jerarquizado, a partir de su posible conexión con ella, al resto de las conductas y de las valoraciones del hombre. Para la conciencia religiosa, es la realidad que se hace presente en el simbolismo religioso la que funda, en definitiva, el mundo y transforma el caos en cosmos haciendo así posible una existencia verdaderamente humana, es decir, dotada de sentido:

Toda religión, incluso la más elemental, es una ontología... muestra lo que es realmente y de esta forma funda un mundo que ya no es evanescente e incomprendible como lo es el mundo de las pesadillas o el propio mundo cada vez que la existencia se ve amenazada de sumergirse en el caos de la relatividad total, cuando no existe *centro* alguno que asegure su orientación.¹⁷

Existe una tercera función del simbolismo en general y concretamente del simbolismo religioso que viene a confirmarnos su condición de origen y matriz de la razón. El simbolismo religioso ofrece el material del que se alimenta la razón, hace presente

16. Cf. para esta cuestión P. L. Berger - Th. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires 1968; P. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona 1971 y Th. Luckmann, *La religión invisible*, Salamanca 1973.

17. M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris 1957, 13.

los grandes temas de que vive constantemente el pensamiento. Casi todas las épocas de la historia de la filosofía han tenido su comienzo en un esfuerzo por volver al punto de partida verdaderamente originario, al fundamento absolutamente primero desde el que se pudiera edificar sólidamente el edificio del pensamiento. Ninguno de estos esfuerzos se ha demostrado hasta ahora eficaz y es muy probable que no pueda serlo en el futuro, porque el saber filosófico no es un saber sin presupuestos¹⁸, sino una reflexión que, como hemos visto, opera en el espacio creado por la ruptura del hombre empírico que realiza la capacidad simbólica y, además, se alimenta de los grandes temas simbólicos en que se ha condensado primeramente esa apertura. Ricoeur escribía en *Finitude et culpabilité* que «el símbolo está ya en el elemento de la palabra» que «arranca el sentimiento y el miedo mismo al silencio y a la confusión y da un lenguaje a la confusión; por él el hombre vive todo él como lenguaje»¹⁹. Ahora bien esta función del símbolo no se realiza tan sólo en la dimensión ética del hombre. Los grandes temas simbólicos abarcan al cosmos en sus momentos centrales: paso del tiempo, sucesión de las estaciones, fenómenos atmosféricos, seres celestes, fecundidad, agua, fuego, etcétera, y a la existencia humana con sus misterios, sus antinomias, sus situaciones-límite: nacimiento, vida, muerte, destino sexo, comunidad, etc. En estos grandes temas simbólicos se hace «palabra» la presencia de un misterioso trasfondo de ser por debajo de la realidad cósmica y la «relación del hombre con lo sagrado»²⁰. El lenguaje concreto en el que se articule esa palabra puede ser diferente: lenguaje del sueño, de la hierofanía cosmológica o del tema poético, pero, en cualquier caso, en esos símbolos se produce la primera «manifestación», el primer paso en la «revelación» de esas realidades fundamentales que constituirán el objeto inagotable de la reflexión humana filosófica a lo largo de los siglos. En este sentido decimos que las constelaciones simbólicas en las que obtiene su primera expresión la «relación con lo sagrado» es fuente del pensamiento racional porque le ofrece los temas sobre los que éste se ejerce sin jamás agotarlos. El símbolo podemos, pues, concluir, «da qué pensar» en el segundo sentido de que en él tiene lugar la primera «formulación» de todos los temas del pensamiento.

Conviene anotar, además, que estas funciones del simbolismo no son tareas ya realizadas en épocas remotas y de las que el pen-

18. P. Ricoeur, *o. c.* II, 324.

19. *Ibid.*, 325.

20. *Ibid.*, 331.

samiento moderno pueda dispensarse. El lenguaje simbólico puede en nuestra situación histórica, ser un «lenguaje olvidado» o puede haberse ocultado en manifestaciones que hacen difícil su reconocimiento, pero, desde el momento en que el hombre moderno presta atención a las dimensiones más profundas de la realidad y de su existencia, reaparecen esas palabras originarias que son los grandes temas simbólicos del destierro, de la nostalgia del paraíso, de la esperanza de una restauración plena, de la liberación de todas las opresiones, de la inquietud, etc., etc.

Resumiendo esta primera parte de nuestra exposición podemos concluir que la actitud religiosa contiene como un elemento esencial de su estructura la función simbolizadora que en ella se ejerce de una forma eminente. Esta función simbolizadora se nos ha mostrado matriz del pensamiento humano en cuanto abre al hombre el horizonte en el que ese pensamiento puede ejercerse, presta orden, estructura y sentido a las manifestaciones de su mundo y ofrece la primera formulación a los grandes temas sobre los que se ejerce su reflexión. Esta triple función del simbolismo presente en la actitud religiosa nos permite, pues, descubrir en ella no sólo un elemento claramente racional, sino, además, una función generadora de razón en la existencia humana.

2. *Las elaboraciones del logos simbólico*

a) El pensar mítico

El mito puede ser considerado, y así lo es por muchos autores, como una variedad de símbolo²¹. Es indudable que todos los mitos auténticos constituyen una expresión de la actividad simbolizadora del hombre. Por eso toda una serie de rasgos del mito puestos de relieve por la etnología, la ciencia de las religiones y la filosofía más recientes coinciden con los que hemos enumerado en nuestra anterior descripción del símbolo. El mito guarda un parentesco estrecho con la fe, hace presente como ella un valor absoluto y es objeto de creencia; tiene validez colectiva y

21. Cf. *supra*, nota 4 y, entre otros muchos estudios: R. Pettazzoni, *Verità del mito: Materiali e Studi di Storia delle Religioni* 21 (1947-1948) 104-116; A. Jensen, *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, Paris 1954; W. F. Otto, *Dyonisos*, Frankfurt 1933, especialmente el capítulo I: «*Mythos und Kultur*»; K. Goldammer, *Die Frage der Entmythologisierung im Lichte der Religionsgeschichte und in der Problemstellung der Missionsreligionen*: ThLitZeitung 78 (1953) 749-763.

claro poder de cohesión para las sociedades que lo viven; posee una verdad normativa para la realidad que se hace presente en él y no sólo representativa de la misma y sirve de primera ordenación del conjunto de la realidad. Pero un análisis más preciso permite ver en el mito un primer intento de elaboración y de sistematización de la simple aprehensión simbólica, elaboración que culminará en la doctrina religiosa, en el dogma y en la teología. Los rasgos concretos que permiten diferenciar al mito del símbolo son la conexión del mito con el ritual, como «letra» de la acción sagrada que éste realiza y, como consecuencia de esa conexión, la articulación de los temas simbólicos que utiliza en un relato dramático. El relato constituye ya una elaboración de la totalidad presente de forma confusa en cada complejo simbólico. En él los personajes ejemplares y sus acciones ocurridas en un tiempo y en un lugar paradigmáticos permiten al hombre situarse frente a esa totalidad confusamente presencializada en el símbolo, y tomar conciencia de su relación con ella. Tal vez el carácter de relato —esencial al mito— se deba, como sugiere P. Ricoeur, al hecho de que la experiencia original que traduce es ya un drama en el sentido de que el hombre se siente unido al mismo tiempo que separado de lo sagrado, cuya presencia vive inevitablemente como distancia. Pero tal vez el carácter de relato que cobran los temas simbólicos en el mito se explique más sencillamente por la proximidad del mito con la experiencia simbólica; por la falta de distanciamiento reflexivo que lo caracteriza y que confiere a su sistematización ese carácter imaginado, vivo, dramático, activo, que le sitúa entre la inmediatez más próxima del símbolo vivido en el ritual y la expresión conceptual de la teología²². En efecto, creemos que no se han sacado todas las consecuencias del hecho, hoy admitido de forma prácticamente unánime, de que el mito es una parte del ritual. En él el hombre no pretende fundamentalmente explicar, sino, antes que nada, realizar, vivir su relación con la realidad sagrada. Cuando un mito es tomado como medio de explicación —como sucede en el uso etiológico del mismo— ya no es un mito verdadero, sino una deficiente teología o una falsa ciencia. Ahora bien, una expresión en contacto tan estrecho con la vida y función de la vida misma no puede menos de expresarse en términos de acción, de acontecimiento, y no puede prescindir de la localización, la espacialización y la personalización de los agentes de

22. Cf. P. Ricoeur, *o. c.*, 153-165; para la relación entre mito y rito y la relación del mito con otros relatos de carácter simbólico, G. Widen-gren, *Religionsphänomenologie*, Berlin 1969, 150-208.

esas acciones. De ahí, pues, el carácter imaginado de la elaboración mítica. Creemos, sin embargo, que se puede hablar de verdadera «elaboración» en la medida en que ese relato permite al hombre una ordenación más distinta de las manifestaciones de lo real y, sobre todo, una toma de conciencia más clara de su situación en la totalidad misteriosa del ser. Por eso creemos que puede afirmarse que las teogonías y cosmogonías, los relatos fundacionales y los mitos del mal pueden ser considerados estructural y no cronológicamente como los primeros pasos de la teología y de la filosofía, es decir, como las primeras manifestaciones del desarrollo de la razón conceptual del hombre.

b) La razón teológica

No podemos pretender en este apartado construir toda una crítica de la razón teológica. Pretendemos tan sólo mostrar la especificidad del pensar teológico frente a los niveles anteriores de la razón religiosa y mostrar cómo también él constituye una fuente de racionalidad que influye en la ulterior comprensión global de la realidad y de la existencia.

La teología constituye el término del desarrollo de la razón surgida de la experiencia religiosa como experiencia simbólica. En la teología la razón simbólico-religiosa se hace doctrina y se expresa en formulaciones conceptuales. Al lenguaje vivo e inmediato del mito lleno de figuras, acciones y personificaciones sucede la formulación conceptual y abstracta propia de la doctrina. Donde el mito se contenta con narrar, la teología trata de enseñar. Por eso mientras el mito es la palabra que acompaña inmediatamente a la acción ritual como respuesta a la aparición del misterio, la teología constituye una forma de doctrina elaborada en la reflexión sobre las primeras formulaciones que el sujeto ha dado de la presencia de ese misterio.

Pero, si la teología es doctrina por la forma abstracta y teórica de pensamiento en que se expresa, es doctrina religiosa por el pensamiento que la elabora y por el contenido sobre el que ese pensamiento se ejerce. En efecto, la teología no es doctrina religiosa porque tenga por objeto unas «verdades religiosas» o unas «verdades reveladas» ni siquiera porque, como el nombre y una determinada comprensión del mismo parece indicar, se ocupa de Dios como de su objeto. El carácter religioso que posee la teología como doctrina y que especifica la forma de pensar que le es propia le viene de ser el pensamiento de la fe —*intellectus fidei*— dando a este genitivo un sentido subjetivo al mismo tiempo que objetivo. La teología es un pensamiento que se mantiene

en la relación religiosa, es un desarrollo del pensamiento presente en la fe como actitud religiosa. Ya hemos visto que el hombre no puede vivir su relación con la realidad trascendente sin dar de la presencia de esta realidad una serie de expresiones racionales desde la primera expresión más inmediatamente simbólica. El primer nivel de la expresión de la fe tiene lugar ordinariamente en la confesión, el himno, la doxología que acompañan al rito como palabra de la acción religiosa. En el himno hay ya un esfuerzo de la fe por acceder a la claridad de la conciencia. Por eso puede decirse que la teología es «el decir de Dios bajo la forma del himno» como lo hace K. Kerényi apoyándose en la traducción un tanto libre de un pasaje de la *Historia eclesiástica* de Eusebio²³. Pero el creyente no se contenta con confesar su fe en esa primera formulación de los símbolos; la fe tiende en él a hacerse claridad, expresándose en el nivel de la formulación conceptual del pensamiento; la fe busca la comprensión dando así lugar a la teología como desarrollo del pensamiento, de la razón, de la capacidad de iluminación de la existencia y de la realidad, presente en la fe del creyente. Este movimiento de la fe hacia la claridad tiene su motor en la necesidad de asimilación por el propio creyente, de comunión con la comunidad de creyentes, y de comunicación con el resto de los hombres, que acompañan necesariamente la vivencia del acto religioso. Así, la teología puede ser definida en resumen como «un movimiento de la fe por el cual ésta desarrolla la razón de que es portadora en la claridad de la comprensión del pensamiento»²⁴. En ella culmina la expresión de la razón presente desde el principio en el acto religioso como experiencia simbólica de la trascendencia. Su aparición lleva consigo una cierta desmitologización de las primeras formulaciones de la experiencia religiosa. En la teología, la introducción de la razón conceptual, abstractiva, opera una interpretación de los esquemas mitológicos que los arranca de su contexto particular y permite aplicarlos al campo más amplio de la experiencia humana en su conjunto. Pero esta desmitologización es sólo relativa, porque la teología, como razón que opera desde el interior de la experiencia religiosa, se mantiene necesariamente en el terreno del pensamiento simbólico-mítico capaz de expresar la relación viva del hombre con la trascendencia. La teología no puede en ningún momento convertirse en explicación de la rea-

23. *Historia eclesiástica* 10. 3, 3; cf. K. Kerényi, *Griechische Grundlagen des Sprechens von Gott*, en *Weltgespräch. Weltliches Sprechen von Gott*, Freiburg 1967, 9-15.

24. H. Ott, o. c., 113-114.

lidad trascendente ni aspirar a representar adecuadamente en sus fórmulas esa realidad siempre inobjetivable.²⁵

Pero si esto es así cabe preguntarse hasta qué punto se puede afirmar que haya habido un desarrollo de la razón en este proceso que va de las expresiones puramente simbólicas de la experiencia religiosa a las elaboraciones conceptuales de la razón teológica. Y aun supuesto que se haya dado tal desarrollo en el interior de la razón religiosa, cabe preguntarse, si ha aportado algo a la comprensión del hombre y del conjunto de la realidad, es decir, a la razón humana en su dimensión no religiosa.

Para responder a estas cuestiones propondremos en el apartado que sigue como ejemplos dos teologías que, surgidas de dos formas diferentes de experiencia religiosa, han llevado a dos interpretaciones diferentes de la realidad y al establecimiento de dos formas humanas de pensamiento.

3. La experiencia religiosa de Israel y la teología como historia

Incluso la más superficial lectura de los documentos en que se ha plasmado la tradición religiosa de Israel descubre junto a una serie de rasgos comunes con el resto de los documentos religiosos de la historia, un rasgo que les presta una fisonomía propia. En los escritos religiosos de la inmensa mayoría de los pueblos antiguos predominan las piezas litúrgicas: himnos, oraciones, etc., o las composiciones orientadas a la enseñanza, las síntesis doctrinales. Junto a éstas existen relatos abundantes, pero todos ellos tienen carácter mítico que les hace poner su centro de interés en la naturaleza e ir ligados al ejercicio del culto.

Los textos religiosos de Israel se distinguen frente a todos ellos por la atención permanente a las tradiciones históricas, por el marco histórico en que se inscriben todos los demás géneros literarios empleados y más profundamente, por el sentido histórico que dirige todas las reflexiones que contienen.

Al margen de las tradiciones religiosas, se afirma ordinariamente que es en Grecia donde surgen las primeras manifestaciones de la historiografía. Pero Grecia no llegó, ni siquiera en los fundadores de la historia, a salir del esquema radicalmente ahistórico del proceso cíclico de los acontecimientos y permaneció ajena a la idea de una orientación del proceso de los aconteci-

25. Para esta cuestión, K. Goldammer, *o. c.*, y *Die Entmythologisierung des Mythos als Problemstellung der Mythologie*: Studium Generale 8 (1955) 378-393.

mientos hacia un fin definitivo. Por otra parte, el pensamiento griego se caracterizó por la búsqueda apasionada de una comprensión que abarcara el conjunto de la realidad mediante el descubrimiento de su principio. Frente a esta tendencia del pensamiento griego, el de Israel «desde el principio hasta el fin parte de la idea de la preponderancia teológica absoluta del acontecimiento sobre el logos»²⁶. Frente a la atención a la naturaleza y al carácter doctrinal del resto de los escritos religiosos, el antiguo testamento se caracteriza por su atención a la historia y el carácter de relato que en él reviste la reflexión religiosa.

Es preciso buscar la razón de esta peculiaridad tan singular y medir en cuanto sea posible todo su alcance. Para ello en las páginas que siguen buscaremos primero la raíz religiosa de este descubrimiento y de esta valoración de la historia; en segundo lugar mostraremos cómo a partir de esa experiencia religiosa el relato histórico se convierte en verdadera teología, es decir, en elaboración de la razón presente en esa particular experiencia religiosa; por último aludiremos al poder iluminador, creador de inteligibilidad y de razón de esa teología sobre la visión de la realidad y su influencia sobre el desarrollo del pensamiento.

La valoración de la historia presente en los escritos religiosos de Israel tiene su origen en la forma original de vivir la relación con Dios y en la consiguiente representación de lo divino propia del pueblo judío. Esta puede resumirse en los términos clásicos de estricto monoteísmo ético con que se caracteriza generalmente la religión hebrea. Este monoteísmo no se reduce a la afirmación teórica de la no pluralidad del primer principio. El monoteísmo de Israel constituye más bien «una afirmación apasionada de su poder extremo (de Dios)»²⁷, afirmación que lleva al israelita a confesar: «A quién tengo yo en el cielo (¿sino a ti?) y a nadie sino a ti deseo yo en la tierra» (Sal 73, 25). Por eso la originalidad mayor de este monoteísmo está en las raíces de que ha surgido y el camino que ha seguido para su formulación. La raíz de esta forma eminente de representación de lo divino es una eminente experiencia religiosa. En ella se ha trascendido el difuso reconocimiento de un poder superior, misterioso y lejano y se ha accedido al reconocimiento perfecto de la absoluta soberanía de ese

26. G. von Rad, *Teología del antiguo testamento I*, Salamanca 1972, 160. Sobre la diferencia de los textos religiosos, cf. G. E. Wright, *God who Acts*, London 1966, 38-42; en el mismo sentido, O. Cullmann, *Cristo y el tiempo*, Barcelona 1968 y A. González, *Historia y revelación*, en *Naturaleza, historia, revelación*, Madrid 1969, 51-83.

27. G. van der Leeuw, *La religion dans son essence et dans ses manifestations*, Paris 1955, 178.

poder sobre la propia vida. En ese reconocimiento perfecto del misterio, el misterio es vivido en un acto eminentemente personal de absoluta confianza. Su aparición cobra así la forma del encuentro y, al tener ese encuentro como término la realidad definitiva, capaz de orientar la totalidad de la persona, esa aparición se convierte en el acontecimiento central de la propia existencia, aquel que da sentido al resto de sus momentos, y que de esta forma los orienta hacia él. La experiencia del misterio en términos de encuentro no sólo es histórica porque se produzca en un lugar y un momento determinados de la existencia del individuo sino, más radicalmente, porque historializa el curso de los acontecimientos que la constituyen dándoles un sentido. Ahora bien, dado que la vida de los sujetos religiosos, de los profetas que vivieron originariamente esa relación con lo divino, está integrada en la tradición de una comunidad de tribus con su propio pasado, la presencia del Dios personal se leyó en los acontecimientos más salientes de esa tradición y ésta se fue organizando en torno a esas manifestaciones de Dios, manifestaciones históricas, no tanto porque se inscribieran en la historia cuanto porque eran creadoras de historia al orientar y dar sentido, abriéndolo hacia el futuro creado por la presencia prometedora de Dios, al curso de los acontecimientos de la nación.

La hipótesis más probable para explicar el origen de la preocupación de Israel por la historia es la de que surgiera en los primeros días de la historia de la nación como la única explicación posible al alcance del pueblo de la forma en que Dios se dio a conocer a él.²⁸

La original vivencia de la relación con lo divino tiene, pues, una repercusión inmediata en la interpretación de la propia existencia en términos de historia y ésta llevará a una forma particular de expresión de esa vivencia, es decir, a una forma particular de teología, de desarrollo de la luz presente en esa experiencia. Para caracterizarla en una expresión global la designaremos con los términos de «teología como historia» o «teología como relato».

El más claro indicio de esta nueva forma de pensamiento teológico aparece en las primeras formulaciones que el creyente hebreo ofrece de su experiencia religiosa. Estas no consisten ni en formulaciones abstractas elementales, ni en complejos simbó-

28. G. E. Wright, *o. c.*, 43 y W. Eichrodt, a quien él remite, en *Offenbarung und Geschichte im Alten Testament*: *TheolZ* (1948) 322; A. González, *o. c.*, 61-62.

licos naturales. Las primeras expresiones de la fe de Israel están contenidas en esos credos históricos, detectados por los críticos del antiguo testamento del tipo del contenido en Dt 26, 5-9. «Mi padre era un arameo nómada...» o en Jos 24, 2 ss. y resumidos en expresiones frecuentes que se refieren a Yahvé como «quien hizo salir a Israel de Egipto» y que von Rad califica de «epíclesis históricas»²⁹. En todas ellas se une el nombre de Dios con la descripción de un hecho histórico, es decir, se habla de Dios a partir de su conexión con un acontecimiento. Israel no conoce otra forma de hablar de Dios que ésta y a partir de estos núcleos de expresión de la fe se elaborará su teología en forma de relato.

El primer rasgo de esta teología es la nueva valoración que comporta de la realidad natural. La naturaleza, estrechamente ligada con la divinidad en las religiones orientales contemporáneas de la religión bíblica, pasa a ser simple criatura de la divinidad separada de ella por la distancia infinita que establece la fe en la creación³⁰ y reducida a simple instrumento de la manifestación de su gloria.

En segundo lugar la nueva experiencia religiosa da lugar a una nueva configuración de lo divino. Para representarse el misterio no recurrirá a atributos tomados del ámbito de la naturaleza como sucedía en las religiones de las poblaciones vecinas, sino a atributos que expresan su relación con la sociedad y con la historia. Dios será «pensado» en la teología bíblica como señor, rey, juez, padre y pastor de su pueblo. Pero la característica más importante de la nueva teología surgida de la original experiencia hebrea de Dios es la de expresarse en términos de acontecimiento y de relato, la de ser una teología en términos de historia. «Israel, resume a este propósito von Rad, no ha hablado de Dios más que a la sombra de determinados hechos históricos»³¹. El israelita no habla de Dios sirviéndose de atributos esenciales, sino interpretando los acontecimientos de su historia, desde la fe y confianza en su Dios, como momentos de su intervención salvadora. El pensamiento hebreo, podríamos decir con un pensador judío contemporáneo, no «funciona» organizando

29. G. von Rad, *o. c.*, 168 s.; A. González, *o. c.*, 58-61.

30. Cf. por ejemplo, H. y H. A. Frankfurt. *La emancipación del pensamiento*, en *El pensamiento prefilosófico II*, México 1954, 191 s. y W. A. Irwin. *Los hebreos*, *Ibid* I, 11-48; en el mismo sentido G. E. Wright, *o. c.*, 46-48.

31. G. von Rad, *Teología del antiguo testamento I*, 19.

su mundo bajo categorías conceptuales sino ordenándolo en torno a acontecimientos históricos:

Los acontecimientos de la historia de la salvación forman parte de las categorías fundamentales según las cuales vive el hombre de la Biblia. Son a su existencia lo que los axiomas al sistema de pesos y medidas.³²

De ahí, que la teología bíblica sea fundamentalmente una «teología en forma de relato» (G. E. Wright) o un «relato confesional» o que el relato histórico de las fuentes bíblicas sea una «historiografía teológica» (A. González). Podemos resumir con von Rad:

El pensamiento hebreo es un pensamiento en términos de tradiciones históricas y se mueve principalmente en la combinación práctica y la interpretación teológica de lo que ha sido transmitido, de suerte que la conexión histórica se impone siempre a la reflexión teológica.³³

En efecto, los diferentes documentos que componen el antiguo testamento manifiestan que toda la teología de Israel está estrechamente ligada a los hechos de su historia, en los que su fe poderosa en un Dios estrictamente personal le permite leer la acción de Dios, confesarla públicamente y expresarla ordenando el conjunto de la realidad en torno a ella.

Pero, ¿ha llegado realmente la teología al nivel de elaboración y de ordenación que se exigen a una labor racional? ¿No habrá que ver en su condición de relato una muestra de que Israel ha permanecido en el nivel propio del mito que sólo los griegos habrían superado?³⁴. G. von Rad advierte que esta forma peculiar de pensamiento teológico que venimos describiendo no se explica «por una persistencia del estado arcaico («mítico» o «prelógico») del pensamiento. Israel, tras una etapa arcaica, ha llegado también a la conciencia del poder de organización contenido en la razón; pero, llegado a un estadio adulto, Israel ha utilizado este poder en una dirección opuesta a la de los griegos, renovando constantemente sus reflexiones sobre el sentido de los

32. A. Heschel, *Dieu en quête de l'homme. Philosophie du judaïsme*, Paris 1968, 214; 20-30.

33. O. c., 161.

34. Cf. en este sentido, aunque por otras razones, H. y H. A. Frankfurt, o c., 204-205.

acontecimientos históricos... bajo el aspecto de interpretaciones *ad hoc*...».³⁵

La superación del simple relato mítico en esta teología como relato confesional aparece tanto en el contenido del mismo como en su forma. En cuanto al contenido, en este relato confesional la relación religiosa vivida en términos personales ha introducido, con la fe, la confianza y la esperanza, la orientación lineal de todos los acontecimientos hacia un futuro nuevo que rompe definitivamente el esquema de la repetición del arquetipo en que se mueve la conciencia mítica³⁶. Pero esta superación aparece, además, en el grado de elaboración de esta teología que supera considerablemente el mito e incluso lo utiliza, sometiéndolo así, a una clara desmitologización. En ningún lugar aparece esto tan claro como en la integración por los autores bíblicos de los mitos relativos a los orígenes en su relato histórico como pórtico del mismo. En los relatos de la creación de Gén 1-3 se asiste a la inserción de los mitos cosmogónicos en la historia de la salvación. En ellos se ve cómo la fe que ha proclamado a Yahvé como señor de la propia vida, de la historia de la nación y de la historia de los pueblos, extiende este dominio al conjunto de la naturaleza y a sus orígenes. Por eso y no por razones metafísicas ajenas por completo a esos capítulos se expresa en ellos la doctrina de la creación.

La experiencia de Dios en la historia vivida y la reflexión teológica le llevan (a Israel) a descubrir al creador. Una vez descubierta esa obra de Dios, la creación entra en la línea de sus obras en la historia, orientada hacia adelante desde el inicio absoluto.³⁷

Los estudios modernos del antiguo testamento han puesto de manifiesto el carácter altamente elaborado de esta teología al descubrir el carácter unitario que muestra la elaboración de los diferentes relatos³⁸ y la condición de «abiertos» de sus credos históricos, es decir, su posibilidad de «incorporar nuevas experiencias singulares de la intervención de Dios»³⁹ o de hacer que cada generación de creyentes se interprete a sí misma como Israel, o se convierta en Israel.⁴⁰

35. O. c., 162.

36. M. Eliade, *Images et symboles*, 199-235; A. González, *Mito, historia e historia sagrada*, 11-47; Id., *Historia y revelación*, 62.

37. A. González, o. c., 64; cf. también H. Renkens, *Así pensaba Israel... Creación, paraíso y pecado original*, Madrid 1960.

38. G. von Rad, o. c., 162.

39. A. González, o. c., 64-65.

40. G. von Rad, o. c., 164.

Así, pues, la original vivencia religiosa de Israel le ha llevado a la elaboración de una teología en la que ha desarrollado el poder presente en esa experiencia de organizar el conjunto de su existencia e incluso el conjunto de la realidad en un marco eminentemente histórico determinado por unos acontecimientos interpretados desde la fe. Pero, ¿cuál ha sido la trascendencia de esta teología? ¿Ha demostrado poseer poder verdaderamente racional? ¿Qué valor de verdad posee en definitiva?

Para responder a estas preguntas, desde el contexto en que venimos planteando el problema de la razón y la verdad de la religión, no existe mejor camino que el de destacar los valores que el pensamiento teológico de Israel ha ayudado a descubrir, los rasgos positivos de la imagen del hombre que ha establecido y, en general, el poder iluminador sobre el conjunto de la existencia que se ha seguido de su ejercicio.

G. von Rad ha respondido incidentalmente a todas estas preguntas en los siguientes términos:

Esta «cuestión inmensa» del sentido de su historia ha hecho a Israel capaz de una acción espiritual que lleva en sí su legitimidad, su medida y su ley; que es única en su género e incomparable.⁴¹

Anotemos algunos elementos de esta positiva acción espiritual derivada de su forma de vivir la relación con Dios y de su expresión de la misma en una teología en términos de historia.

El primero es, sin duda, la nueva imagen del hombre que se deriva de la experiencia religiosa de tipo profético y de la teología en que ésta se expresa. El hecho de la constante relación del hombre con el misterio vivido en términos personales de llamada y respuesta mantiene al hombre permanentemente abierto a un más allá de todas las posibilidades mundanas. Para una religión profética el espíritu es un verdadero «teotropismo», un movimiento constante hacia lo divino. «La referencia a la trascendencia es nuestra existencia. .»; para el judaísmo «el espíritu es una dirección, una orientación de todas las cosas hacia Dios»⁴²; o en los propios términos de la teología judía, el hombre se define como imagen viva de Dios.

Pero en realidad esta constitutiva apertura del hombre a lo divino aparece prácticamente en todas las religiones. En cambio es enteramente original la forma hebrea de representarla. A la elaboración teológica del encuentro con Dios en términos de his-

41. *Ibid*, 162

42. A. Heschel, *o. c.*, 438.

toria corresponde en la visión del mundo del antiguo testamento la valoración de cada momento de la vida como un acontecimiento irrepetible. El mundo para el pensamiento hebreo no es un proceso continuo de momentos homogéneos sino una sucesión irreversible de acontecimientos únicos. La misma realidad cósmica queda introducida por la doctrina de la creación en el marco de la historia. Lo esencial de esa doctrina es que el universo no existe necesariamente sino que proviene de una libertad⁴³. La vida del hombre está determinada en este contexto por la presencia interpelante de Dios que le exige una constante opción, y que la convierte en un permanente acto de respuesta. Así, el hombre no sólo se encuentra abierto a lo divino sino orientado a él de forma libre, personal e histórica. La condición de imagen no se reduce a reproducir determinadas propiedades de Dios sino que constituye una tarea a realizar a lo largo de toda la vida. La historialización de la existencia introdujo así el desarrollo de la dimensión ética del hombre que aparece claramente en la utilización teológica de los mitos relativos al origen del mal.

De esta historialización de la existencia se deriva, además, una valoración eminentemente positiva del tiempo humano. Para el hombre sumido en la visión mítica de la realidad el tiempo es un monótono sucederse de lo mismo. Sus momentos singulares carecen de orientación y por tanto de valor y de sentido. Para la teología de esta religión profética, en cambio, cada acontecimiento singular se inscribe en una serie orientada a un fin que les confiere sentido último a todos ellos. Nada es así para esta teología definitivo, porque todo está ordenado al Dios cuyo reconocimiento es el valor absoluto; pero nada es tampoco indiferente porque ese reconocimiento tiene que realizarse a través de todos los acontecimientos de la vida. Por primera vez se hace posible en la visión hebrea de la realidad lo que podríamos llamar una teología de las realidades terrenas.

Finalmente, la experiencia religiosa de Israel y la expresión teológica de la misma introdujo por vez primera en la historia humana la convicción de que el conjunto de los acontecimientos humanos están polarizados por las promesas divinas que crean el espacio futuro indispensable para el desarrollo de la historia.

La simple enumeración de estos elementos contenidos en la visión del mundo propio de la teología de Israel nos muestra el valor racional, el contenido de verdad, el poder de iluminación que posee esa elaboración de la experiencia religiosa.

43. *Ibid.*, 434.

De ella se ha derivado una visión de la realidad que, sacada de su contexto religioso, sigue teniendo vigencia en la cultura occidental en la que desempeñan un papel preponderante valores como la decisión, la libertad, la responsabilidad de la persona, el valor de los momentos de la vida y la orientación de todos los acontecimientos desde un pasado considerado como preparación hacia un futuro considerado como cumplimiento.⁴⁴

En la teología en términos de historia propia de Israel tenemos, pues, un ejemplo claro de una forma concreta de descubrimiento de la realidad que muestra la presencia en ella de un logos, de una razón interna que ha hecho posible el establecimiento de nuevas formas de verdad por el hombre.

A continuación proponemos un segundo modelo en el que a partir de una forma distinta de experiencia religiosa se desarrolla una forma diferente de teología y una visión global de la realidad diferente de la que se deriva de las religiones proféticas.

4. *Las religiones místicas y la teología de la liberación del mundo y de la historia*

A las religiones de tipo profético que tienen en el judaísmo su ejemplo más definido opone la tipología de las religiones las experiencias religiosas de orientación mística. Estas están representadas sobre todo por las religiones del extremo oriente y tienen tal vez en el hinduismo del período clásico su forma más clara.

En esta última parte de nuestra exposición describiremos los rasgos más salientes de la experiencia religiosa propia de las religiones místicas, analizaremos la síntesis especulativa a que lleva el misticismo hindú en las Upanishads y aludiremos finalmente a la concepción de la vida que se deriva de esa experiencia y de la teología que le corresponde.

Como punto de partida para nuestra descripción de la religiosidad de orientación mística podemos tomar la definición que propone R. C. Zaehner: «Toma de conciencia de una unión o unidad con o en algo que es inmensa, infinitamente mayor que el yo empírico»⁴⁵. Existen, como es sabido, diferentes formas de misticismo que con el mismo autor podrían ser reducidas a las cuatro siguientes: la mística como toma de conciencia de la naturaleza eterna de la propia alma (*Sāmkhya-yoga*); la mística natural —pan-en-hénica— como unificación misteriosa con la na-

44. Para este último punto cf. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heils geschehe*, Stuttgart 1961, especialmente 168-174.

45. O. c., 273; cf. Id., *Mysticism sacred and profane*, Oxford 1957.

turaleza, no con Dios; la mística monista que, tomando conciencia de los fundamentos de la propia alma piensa lograr la unidad con el alma de todo y, por último, la mística teísta que intenta entrar en una relación directa de tipo «yo-tú» con Dios⁴⁶. Al hablar de religiosidad de orientación mística nos referimos a una forma de vivir la experiencia religiosa que no se identifica exactamente con ninguna de estas cuatro pero que contiene el espíritu común a todas ellas. Como rasgos característicos de esa religiosidad podrían citarse los siguientes: la conciencia de una realidad absoluta cuya existencia pone en tela de juicio la realidad y el valor de todo lo que no es absoluto. La conciencia de una unión perfecta de esa realidad absoluta con las capas más profundas de la realidad mundana o del alma humana. La disolución de estas últimas realidades en la unión con la realidad absoluta, disolución que se expresa en las fórmulas de la identidad perfecta. La renuncia a la propia individualidad a través de la negación de sus tendencias y afectos como camino para conseguir esa unión. De todas estas características se sigue que en la mayor parte de las formas de religiosidad mística la realidad absoluta es representada bajo formas más o menos expresamente impersonales, aun cuando existan formas personales de misticismo.⁴⁷

El hinduismo del período clásico constituye sin duda una forma clara de religiosidad mística. Como es bien sabido el período representado por las cuatro colecciones de los Veda constituye una forma de religiosidad claramente politeísta con innumerables figuras de dioses perfectamente definidos. Pero existen una serie de hechos que explican la evolución posterior hacia el monismo de tipo místico. Así, en los mismos himnos védicos aparece la tendencia a confundir unos dioses con otros y a diluir los perfiles de cada uno de ellos confundiéndo a todos con el Dios a que se adora:

Tú, oh Agni, canta uno de estos himnos, eres Varuna cuando naces; eres Mitra cuando se enciende tu llama. En ti están todos los dioses, oh hijo de la fuerza; tú eres Indra para el mortal que te sirve.⁴⁸

46. *Ibid.*, 275.

47. Sobre las características de las religiones místicas, cf. *Ibid.*; G. Mensching, *Die Religion*, München, 1923; Fr. Heiler, *Das Gebet*, München 1923; R. Otto, *Mystique d'orient, mystique d'occident*, Paris 1951; E. Underhill, *Mysticism. A study in the nature and development of man's spiritual consciousness*, London 1926.

48. Citado en H. Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Budismus*, Göttingen 1915, 38.

Por otra parte, la presencia de una ley del universo, representada por nombres diferentes: *rta*, *dharman*, es constante y determina el carácter divino de las figuras que lo encarnan. Por eso esta ley es más importante que los mismos dioses y se convertirá en el objeto principal de la atención del hombre religioso dando lugar a la prevalencia de un único principio de todo y posteriormente al monismo⁴⁹. Además «en la India faltaba a la experiencia de la personalidad su plena energía»; el pensamiento hindú nunca atribuye a los objetos su plena individualidad⁵⁰ sino que tiende a considerarlos como manifestaciones de una esencia que les confiere unidad perfecta.

Por último, cabe citar como elemento de la religión védica que llevó al monismo místico de la época posterior la importancia de la idea de inmortalidad que poco a poco se va abriendo camino en la religiosidad védica y que llevará a concebir el camino de la salvación en términos de liberación del sometimiento a la ley vida-muerte, y de perfecta unificación con el absoluto.

Todos estos elementos, presentes ya en la religión védica a pesar de su politeísmo, determinarán su evolución hacia el misticismo monista que predominará en épocas posteriores.

Enumaremos los elementos más importantes de este misticismo en cuanto experiencia religiosa. Frente al lugar central del acontecimiento en la religión profética, la base de esta religiosidad mística es la experiencia interior que reduce la apariencia de multiplicidad exterior y de división interior propia del yo empírico a la unidad de un principio común a la realidad del mundo y a la propia interioridad que no es otro que el absoluto o el Brahmán, idéntico en última instancia con la propia subjetividad. Tal experiencia a la que llevan las múltiples técnicas del yoga es el fin último de la actitud religiosa que llega a su culmen en la conciencia de esa identidad. El hinduismo místico no enseña gran cosa sobre Dios, pero en cambio abre el camino de la inmortalidad⁵¹. Este camino consiste fundamentalmente en la adquisición de una nueva conciencia; no es, pues, tanto el camino de la acción como el de la progresiva purificación que permite la intuición —más allá de toda multiplicidad empírica— de la profunda unión con el absoluto. La religiosidad hindú de orientación mística tiende, pues, como a su término a procurar al hombre la posibilidad de una intuición que ha sido definida como el «enstasis»⁵², el sumirse en la profundidad de la propia subjetividad

49. R. C. Zaehner, *Mysticism sacred and profane*, 88.

50. H. Oldenberg, *o. c.*, 34-40.

51. R. C. Zaehner, *Mysticism sacred and profane*, 122-123.

52. M. Eliade, *Yoga, inmortalité et liberté*, Paris 1954.

y descubrir su identidad con el principio de todo, escapando así al proceso constante de lo perecedero.

Esta forma de experiencia religiosa comporta una determinada visión de la realidad, de la persona y del principio de ambas. De ella surgirá una teología de características diametralmente opuestas a las de la teología surgida de una religión profética. El documento más explícito de esta teología está contenido en esa última parte de la tradición védica, o vedanta por excelencia que son las Upanishads.

La primera característica de estos textos afecta a su propia condición de religiosos. Para nosotros, habituados a las teologías de religiones proféticas, estos textos difícilmente pueden ser considerados como teológicos. Su contenido responde más bien al de nuestras especulaciones filosóficas sobre el principio de la realidad y la naturaleza del alma. Pero el hecho de que la especulación en este caso esté movida por una experiencia religiosa de relación con el absoluto permite calificarlas de especulaciones religiosas y, en este sentido, de verdaderas teologías.⁵³

Por otra parte conviene anotar como segunda característica formal de las especulaciones upanishádicas la estrecha relación que se da en ellas entre la especulación y la vida. La verdad no es para ellas objeto de simple conocimiento. El conocimiento es un proceso que afecta al hombre entero y por el que el hombre entero se realiza. El pensamiento hindú no distingue con la claridad con que lo hace el pensamiento occidental entre la filosofía y la vida; entre la acción y la reflexión. El pensamiento tiene que convertirse en una «convicción apasionada» que transforma la vida, y la vida —y más concretamente las condiciones morales de la misma— resultan indispensables para la adquisición de ese conocimiento totalizador. Como resume W. H. Sheldon: «En occidente se trata de *conocer* la verdad, en la India, de *ser* la verdad». ⁵⁴

El camino de estas teologías es enteramente distinto al que siguieron las teologías proféticas. Su punto de partida es la pregunta por el absoluto pero esta pregunta no responde a una simple curiosidad cognoscitiva sino a la necesidad de restauración

53. R. C. Zaehner, *Mysticism sacred and profane*, 94 s.; 123-124.

54. Citado en Ch. Moore, *The indian mind*, Hawaii 1967, 13.

de una unidad perdida. La *Brhadaranyaka Upanishad* contiene una descripción muy expresiva de este punto de partida:

En el principio existe sólo el *atman* bajo la forma de *purusa* (hombre). Mirando en su derredor no vio otra cosa que a sí mismo. En primer lugar dijo. «Yo soy...» y tuvo miedo.⁵⁵

La toma de conciencia de la individualidad produce miedo y la reflexión basada en la experiencia de la unidad profunda del individuo con el todo trata de mostrar el camino para la restauración de esa unidad. Para ello las Upanishads buscan un principio eterno en el que todas las oposiciones son superadas y así se llega a la perfecta eternidad inmortal que es el fin al que aspira el hombre religioso y que esta teología convierte en el centro de toda su reflexión. Por eso los célebres versos de la misma Upanishad pueden ser considerados el resumen de esta doctrina teológica:

Del no ser, condúceme al ser
de las tinieblas condúceme a la luz
de la muerte, condúceme a la inmortalidad.⁵⁶

El absoluto recibirá en las diferentes Upanishads nombres y figuras muy diversos, el alimento, el hábito o el *Brahmán*; pero bajo todos ellos se hace presente la realidad que mantiene en la existencia a todo lo que existe, el fundamento y la raíz de todo ser.

Por eso el término de esa teología en búsqueda de la inmortalidad será la expresión de la conciencia de la plena identidad del alma humana con esa realidad absoluta. Tres lugares clásicos contienen la más clara expresión de esta doctrina. El primero es el libro VI de la *Chandogya Upanishad* en el que se muestra con diferentes ejemplos que hay una esencia por la que todas las cosas están animadas y que es la única realidad, «es el *atman*, lo eres tú»⁵⁷. En el segundo se afirma la identidad bajo otra fórmula: este *atman* es *Brahmán*⁵⁸. Y, en el tercero, en términos de: «yo soy *Brahmán*»⁵⁹. Todas estas fórmulas coinciden en reducir la multiplicidad de lo que existe a un fundamento común

55. *Brhadaranyaka Up* 1, 4, 1-2 (edic. italiana Boringhieri, 48).

56. *Brhadaranyaka Up* 1, 3; 2 (*Ibid.*, 47); cf. R. C. Zaehner, *Mysticism sacred and profane*, 127.

57. *Chandogya Up* VI, 9-16 (*Ibid.*, 304-310).

58. *Mandukya Up* 1, 2 (*Ibid.*, 527).

59. *Brhadaranyaka Up* 1, 4, 10 (*Ibid.*, 51).

para luego identificar ese fundamento con la propia subjetividad llegando así a una perfecta reducción a la unidad que asegura la eternidad y la inmortalidad perfectas.

Así culmina la reflexión metafísica sobre el absoluto surgida de la experiencia religiosa de orientación mística. Pero de esta reflexión se deriva una explicación del hombre y de su mundo y una determinación del ideal de la perfección humana que constituyen una visión del conjunto de la realidad diametralmente opuestas a la surgida de la teología profética. Sin pretender ser exhaustivos ni que las notas que vamos a aducir puedan aplicarse a todos los sistemas del pensamiento hindú creemos que de la experiencia religiosa hindú y de la teología que le corresponde se derivan los siguientes rasgos característicos de la concepción hindú de la vida.⁶⁰

En primer lugar hay que anotar la preocupación primordial por lo espiritual que constituye el valor más alto de la existencia. Esta es vivida fundamentalmente como preocupación por el alma, el espíritu, es decir, una realidad que trasciende lo puramente material en todas sus formas. Un elemento de esta prevalencia de lo espiritual se revela en la atención que merecen al hindú los problemas definitivos, en el cultivo de lo que en occidente llamaríamos la dimensión metafísica del hombre. El fin último de la existencia es la plena realización del hombre como espíritu, la consecución de la definitiva inmortalidad.

El camino que conduce al hindú a la consecución de este fin último es el del ahondamiento en la propia subjetividad. Se trata de una introspección más profunda que la puramente psicológica porque no se agota en el simple conocimiento del propio psiquismo sino que se propone la total transformación de la subjetividad. De ahí que la primera meta de la realización del hombre no sea para el hinduismo la transformación del mundo o de la relación del hombre con él sino la transformación interior del sujeto. Para el hindú, podríamos resumir con Ch. Moore, *ser y no hacer* es lo importante.⁶¹

Esta transformación interior abarca al conjunto de la existencia pero es característica de la misma el que la ética no ocupe el lugar predominante que ocupaba en la concepción de la vida derivada de la religiosidad profética. La ética se encuentra subordinada a la realización espiritual. Esta, por lo demás, aparece dibujada con los rasgos predominantemente negativos de la li-

60. Para esta cuestión cf. Ch. Moore, *o. c.*, y S. Radhakrishnan, *La concepción hindú de la vida*, Madrid 1969.

61. Ch. Moore, *o. c.*, 15.

beración, del auto-control, de la superación de todo apego a la realidad, de la no violencia. La auto-realización espiritual más que en vivir consiste en desvivirse hasta conseguir la identificación con el absoluto. Los valores sociales tales como el progreso, el bienestar, el desarrollo son aceptados en el ámbito de lo empírico pero en perfecta subordinación a la realización espiritual, a la plena liberación.

Es también característica de la visión hindú de la vida su «actitud sintética» en todos los aspectos de la existencia. La verdad última es una síntesis de las verdades parciales que descubren los diferentes puntos de vista. De ahí la fundamental tolerancia y el consiguiente eclecticismo en el orden filosófico y religioso. Pero esta actitud sintética se traduce también en la íntima conexión que existe para el hinduismo entre las diferentes consideraciones de la realidad: religiosa, ética, filosófica, social, política, que son otras tantas manifestaciones de un único problema. Este único problema es de orden práctico más que teórico y consiste en el dharma, en la recta actuación que culmina en la total liberación de la persona.⁶²

No es preciso observar que las pocas notas que hemos señalado no pretenden constituir una descripción completa de la forma de ser propia del hinduismo. Para describirla de manera completa sería preciso tener en cuenta, además de otros muchos elementos, el hecho de que junto a la tendencia monista que hemos subrayado existe en el hinduismo una tendencia a la representación personal de Dios y a la relación con él en términos de persona, tendencia que está ya presente en no pocas Upanishads y que culmina en la Bhagavad-Gītā.⁶³

En todo caso, también la forma de relación religiosa presente en el hinduismo lleva consigo un «logos» interno, una capacidad de ordenación de la realidad que da lugar a una forma peculiar de teología de la que se deriva una visión del hombre y del mundo características en la que se han inscrito todas las formas concretas de una importante cultura humana.

Así, pues, nos creemos autorizados a concluir que tanto las religiones de orientación profética como las de inspiración mística poseen un poder iluminador y ordenador sobre el conjunto de la existencia humana. Pero es indudable que este logos ha entrado frecuentemente en conflicto con la razón del hombre cuando ésta se ha declarado autónoma en relación con su propio origen y se ha constituido en razón puramente filosófica. Por eso

62. Cf. S. Radhakrishnan, *o. c.*, 96 s.

63. Cf. por ejemplo, R. C. Zaehner, *o. c.*, 102 s.

creemos que no responderíamos a uno de los aspectos más importantes del problema enunciado en el título de nuestro estudio si no nos planteásemos el problema de la relación entre ese logos interno a la religión y la razón humana aplicada a su comprensión y crítica, es decir, la filosofía de la religión.

5. *El logos interno a la religión y la crítica filosófica de la religión*

La descripción anterior del fenómeno religioso nos permite ver en él un «fenómeno originario» en la existencia humana. Con él sucede lo que con todos los fenómenos originarios. Nada aspira tanto el hombre a comprender como aquellos aspectos fundamentales de su ser en los que él percibe los rasgos característicos de su condición humana. Pero como todos ellos, también el fenómeno religioso se resiste a ser objeto de explicación, justamente por ser principio originario de comprensión. Difícilmente podrá el hombre explicar aquello que —como hemos intentado mostrar— hace posible la comprensión humana⁶⁴. Sin embargo, esta condición del fenómeno religioso no exime al hombre del esfuerzo por ver claro también en relación con él, sino sólo orienta a este esfuerzo para que no se comprometa en empresas llamadas de antemano al fracaso. Lo importante será, pues, encontrar el camino de la comprensión de algo que nunca se dejará explicar bajo la forma objetiva.

La razón humana puede proceder fundamentalmente de dos formas. Iluminando los objetos con los que se enfrenta o dejándose iluminar por los acontecimientos que la hacen posible. En este segundo caso, la razón avanza, sobre todo, descubriendo de forma cada vez más clara todo aquello que puede ser explicitado, aclarado a partir de la luz que procede de ese fenómeno originario. Pues bien, el hecho religioso se nos ha mostrado como una acción humana, un aspecto de la existencia ejercida, un momento de la experiencia (en el sentido más amplio de la palabra) dotado de su propia luz, de un logos interno que alimenta el proceso humano del pensamiento en un determinado nivel. Se tratará, pues, de ver en qué medida esa luz propia del hecho religioso es capaz de iluminar los problemas últimos con que se enfrenta el hombre y, en primer lugar, la propia condición humana en su conjunto. Sin que nos sea posible entrar aquí en detalles podemos aludir como ejemplo al hecho de que la experiencia

64. Cf. H. Corbin, *Über die Philosophische Situation der Shiitischen Religion*: Antaios V, 180.

religiosa al mostrarnos la condición humana como referida a la Trascendencia y empeñada en un diálogo con ella ayuda a comprender ese rasgo aparentemente contradictorio de la existencia, pero que constituye su posibilidad última, de la necesidad de salir de sí en el reconocimiento de valores superiores y en el reconocimiento de otros sujetos para llegar a ser. Pero la iluminación de la existencia por la experiencia religiosa no se limita a esta ayuda para una comprensión teórica de la misma, sino que el sujeto religioso, en la medida en que promueve en sí esa posibilidad última se constituye en modelo de la realización humana, en ejemplo de la «talla de lo humano» como dice Jaspers al justificar su inclusión de personajes como Jesús, Confucio y el Buda entre los grandes filósofos.⁶⁵

Si la experiencia religiosa es un hecho dotado de sentido, la filosofía de la religión deberá proponerse como primera tarea su comprensión, su hermenéutica. Esta puede hacerse desde los numerosos puntos de vista capaces de iluminar los múltiples niveles en que se expresa el hecho religioso y así supondrá etapas anteriores a la crítica filosófica que recorren las diferentes ciencias de la religión, que tienen su culmen en la fenomenología. La filosofía de la religión, como etapa última de la hermenéutica del hecho religioso, deberá estar en constante diálogo con las ciencias de la religión cuyos resultados son indispensables para la asimilación perfecta del complejo fenómeno religioso. Pero, más allá de estos resultados, la filosofía de la religión se propondrá dar del sentido, de la inteligibilidad, del logos presente en el hecho religioso, una expresión racional en el nivel de los conceptos, por medio de un lenguaje universal y fácilmente comunicable.

¿Pero cómo realizar esta tarea?

La filosofía ha tendido con frecuencia a dar esta expresión racional del logos del hecho religioso apropiándose el término del mismo y convirtiéndose en una teología natural o filosófica, es decir, constituyendo una especie de réplica racional de las expresiones que ha dado de sí misma y de su término la existencia religiosa. Esta apropiación se ha hecho mediante la identificación —no carente de problemas— del término de su actividad explicadora: la *causa sui*, el *ens necessarium*, etc., con el término de la actitud religiosa. Tal identificación ha llevado a la constitución de esa realidad cultural cargada de equívocos que se llama teísmo filosófico. Este constituye una réplica, elaborada por la razón humana, de las expresiones racionales en que la experiencia religiosa ha expresado la realidad con la que se encuentra.

65. Cf. Id., *Les grands philosophes I*, Paris 1966.

El teísmo filosófico ha desembocado en la crisis de la que es expresión el «Dios ha muerto» que ha acarreado consigo la crisis de la metafísica occidental que había hecho de ese teísmo su culminación.

No es nuestro intento valorar ni la constitución de la ontoteología ni la crisis en que ha desembocado. Tan sólo queríamos mostrar que la razón filosófica puede cumplir su misión de ofrecer una expresión racional del sentido presente en el hecho religioso por otro camino: el de una filosofía del hecho religioso, o una filosofía de la religión. El problema de esta filosofía de la religión estará, naturalmente, en que las expresiones en las que se vierte la experiencia religiosa reciben su pleno significado de esa experiencia religiosa que las origina y el filósofo de la religión en cuanto tal no puede partir de la efectuación de esa experiencia religiosa sin convertirse en teólogo. Pero esto no priva, a nuestro modo de ver, al filósofo de la religión de la posibilidad de emitir una palabra racional sobre ese hecho. En efecto, por una parte, el hecho religioso no es de tal naturaleza que carezca de análogo en la experiencia humana de la que vive el filósofo. La referencia a una Trascendencia personal de la que vive el hombre religioso encuentra eco en la apertura del hombre a las múltiples manifestaciones del absoluto que descubre ese análisis filosófico del hombre que podría calificarse de filosofía fundamental de la religión; y el análisis de estas manifestaciones del absoluto puede ayudar a comprender la referencia a la trascendencia personal religiosa como la vivencia de esta última puede ayudar a descubrir y comprender las primeras.

Por otra parte, las expresiones de todo orden, pero especialmente las expresiones racionales de la experiencia religiosa comenzando por la idea y la representación de Dios o de lo divino, aun cuando, asumidas por esa experiencia, cobren un valor —tal vez sea preferible decir valor que significación— enteramente nuevo e inasequible desde fuera de la experiencia, no por eso dejan de ser expresiones racionales dotadas como tales de un sentido racional asimilable por la razón a partir de su condición de razón de un hombre capaz de relación con el absoluto. También aquí es probable que la expresión racional que el sujeto religioso fa de su propia experiencia sea capaz de enriquecer y de fecundar a la razón en su uso no religioso, como es indudable que la crítica racional de las expresiones racionales de la experiencia religiosa ayudarán a ésta a depurar esas expresiones y hacerlas servir menos imperfectamente de vehículo de una intención de trascendencia.

De esta forma creemos que el logos interno a la religión puede fecundar el logos interno al hombre en cuanto realidad abierta y religida con la trascendencia y que este último puede colaborar en la expresión del primero. Y creemos, igualmente, que el lugar de este mutuo encuentro enriquecedor es el diálogo entre la filosofía de la religión y la teología, siempre que la primera renuncie a ser explicación reductora de la religión y la segunda una especie de metafísica sobrenatural, instancia última en una serie unívoca de saberes humanos.

Valor teológico de la experiencia humana

El término experiencia es frecuentemente utilizado en el lenguaje común para designar la vida humana con las enseñanzas que comporta su ejercicio. Pero, a partir de este primer significado, el término «experiencia» ha sido tematizado por la reflexión filosófica y por el uso científico adquiriendo una cantidad considerable de significaciones técnicas. Para restar, en la medida de lo posible, ambigüedad a nuestra reflexión, necesitamos precisar el sentido que vamos a dar en ella a la expresión «experiencia humana».

Experiencia humana es para nosotros sinónimo de vida humana, entendiendo por tal el ejercicio concreto, la realización efectiva de todos los elementos que componen la historia de cada hombre. Experiencia humana es, pues, para nosotros, la condición humana realizada en una historia concreta; la vida humana con los valores que descubre e instaura; con los ideales que se propone; con las evidencias de que parte y de que goza, con las aspiraciones que la mueven, con las realizaciones que la constituyen en cada momento histórico.

En esta comprensión de la experiencia humana late toda una antropología, es decir, toda una forma de vivir y de comprender la existencia del hombre. Los rasgos característicos de la imagen del hombre que subyace a nuestra comprensión de la expe-

1. Publicado originalmente en *Catequesis hoy. catequesis de la experiencia*, Salamanca 1974.

riencia humana podrían reducirse a los siguientes: ser hombre no se reduce a poseer una naturaleza humana dada, conservarla y transmitirla; ser hombre es una tarea a realizar desde las posibilidades de la propia condición, elaborando con ellas un proyecto que sólo se hará realidad mediante la transformación del mundo y la instauración de un orden peculiar de valores y verdades. El hombre es, pues, en la antropología que supone nuestra descripción de la experiencia humana, un ser activo, un verbo más que un sustantivo, una acción de la que forman parte constitutiva el tiempo con todos sus ingredientes, las múltiples condiciones indispensables para su ejercicio y las realizaciones en que se va plasmando su proyecto. Desde esta antropología de base, la experiencia humana no es el depósito de sabiduría que la vida va dejando en el fondo de cada hombre; ni tampoco el acto o los actos concretos más o menos numerosos y complejos que un sujeto ya existente va realizando al margen de su ser de sujeto como simple entretenimiento. La experiencia humana es la vida humana en ejercicio, la realización de la condición humana a través de las circunstancias de lugar, tiempo, cultura, medio social en que se desarrolla, es decir, llega a ser efectivamente. La experiencia humana es, pues, la condición humana más la coyuntura histórica que determina la realización de sus posibilidades.

Pero la existencia del hombre no se agota en la actividad, en su carácter de existencia *ejecida* con la inevitable referencia a las circunstancias de esa acción. El hombre no es una suma de acontecimientos. En su existencia todos ellos están iluminados por una conciencia y asumidos en la orientación de un proyecto determinado por la instauración de unos valores. De ahí que la experiencia humana no sea una simple sucesión de hechos brutos, de simples acontecimientos, sino que comporte un horizonte de evidencias y de valores que dan sentido a esas acciones y a los que, mediante ellas, el hombre se va aproximando.

Por último, nuestra comprensión de la experiencia humana supone una imagen del hombre en que éste no puede ejercer la actividad orientada que es su vida más que desde la referencia a otros sujetos. Desde el momento en que se considera la acción del hombre como significativa y dotada de orientación hacia unos valores, ésta supone un clima de participación, de expresión y de comunicación incomprensible si no es desde una comprensión de la existencia como constitutivamente intersubjetiva.

La experiencia humana significa, pues, para nosotros, la existencia humana ejercida en unas circunstancias precisas, iluminada

por unas evidencias y orientada por unos valores comunitariamente instaurados y compartidos.

A esta experiencia humana atribuimos, en el título de nuestra reflexión, valor teológico. ¿Qué significa esta atribución? Con esa afirmación tan general queremos afirmar tres cosas que trataremos de mostrar sucesivamente. La experiencia humana es una experiencia teofánica, dotada de un poder revelador, que hace de ella un verdadero lugar teológico; la experiencia humana es experiencia teopráctica, y la experiencia humana es una experiencia teológica.

1. *Carácter teofánico de la experiencia humana*

La relación del hombre con el misterio que constituye el centro del hecho religioso comporta tres aspectos igualmente esenciales. Su raíz está en la referencia del hombre a una realidad absolutamente trascendente que se sitúa más allá del campo de todas las posibilidades humanas. La absoluta trascendencia de este misterio hace que la relación con él sólo sea concebible a partir de una iniciativa suya de manifestarse. Por último, la condición activa, personal del misterio y su carácter trascendente hacen que su manifestación sólo pueda tener lugar a través de realidades —de cualquier tipo— que forman parte del mundo del hombre, que integran, de una u otra forma su experiencia.

El proceso hierofánico o hierogénico, es decir, la constitución de una realidad como reveladora del misterio, tiene una estructura uniforme que se difracta de hecho en una serie innumerable de formas concretas de revelación. Lo esencial de esa estructura puede resumirse en estos datos:

Desde la apertura constitutiva del hombre a la trascendencia que constituye el signo originario de la presencia del misterio en el hombre, de su voluntad de manifestación y de comunicación con él, el hombre de todos los tiempos interpreta determinados aspectos de la realidad natural como signos de esa presencia, que, por ser constitutiva del hombre y referirse al misterio inobjetivable, no puede ser objeto directo e inmediato, de ningún acto humano. Tal referencia de una realidad del mundo a un absoluto más allá del mundo y del hombre, tal interpretación por el hombre de determinadas realidades mundanas a la luz de la presencia inobjetiva del misterio en él, constituye lo esencial del proceso hierofánico, es decir, del fenómeno de la revelación. En él interviene siempre una realidad o un conjunto más o menos numeroso de realidades naturales; estas realidades son siempre realidades que forman parte del mundo propio del

hombre; son realidades particularmente significativas en las circunstancias históricas en que vive; son, podríamos decir, realidades centrales en su experiencia humana, es decir, en su vida histórica concreta. Para probar esta aserción bastará que nos remitamos al hecho —establecido por la fenomenología y la historia de las religiones— de la variedad y variabilidad de las hierofanías de acuerdo con los cambios de la situación histórica, de acuerdo con las transformaciones de la experiencia humana. Las sociedades de nómadas y pastores, por ejemplo, ven la presencia del misterio en las realidades particularmente significativas en su experiencia humana del cielo y los astros; las sociedades sedentarias y agrícolas, en las realidades y actividades centrales en su experiencia humana de la tierra, la fecundidad y las tareas del cultivo.

Pero a partir de esta estructura fundamental del proceso revelador que muestra ya la necesaria intervención de la propia experiencia en la manifestación de lo divino, podemos descubrir diferentes tipos de realizaciones concretas del proceso teofánico en los que esa intervención de la experiencia humana es más o menos importante hasta llegar a la comprensión hebrea y cristiana de la revelación en la que la experiencia ocupa el lugar central. En las religiones de nivel etnológico primitivo y en la mayor parte de las religiones nacionales de carácter politeísta, el medio ordinario de revelación de lo divino, la hierofanía central, es la naturaleza en aquellos elementos que ocupan un lugar más importante en la experiencia que tienen de ella las distintas poblaciones. La revelación tiene lugar en estas religiones dentro de la experiencia humana. La presencia de lo sagrado es reconocida a través de realidades del propio mundo, en el seno de la propia vida y en unas circunstancias precisas de la propia historia. Pero la forma de vivir las relaciones con lo divino, la actitud religiosa concreta es tal, que no acaba de descubrirse y de vivirse la relación entre el conjunto de la propia existencia y la revelación de lo divino. El misterio se hace presente en unos momentos determinados y en unos lugares precisos de la historia a los que hay que remitir el resto de los momentos de esa historia para que cobren un valor salvífico, hierofánico que de suyo no tienen. En la vida del hombre se establece así un sector de lo sagrado, único dotado de valor hierofánico, en el que ha de incluirse el resto de los sectores de la vida para que adquieran importancia y sentido. La revelación tiene, pues, lugar dentro de la historia pero no se realiza realmente a través de ella, al menos en su conjunto. La raíz de esta forma de comprender y vivir el proceso revelador está en la manera de vivir la relación con el misterio y en

la configuración que lo divino adquiere a partir de esa relación. Para las religiones a que venimos refiriéndonos, el misterio es vivido como trascendente, pero su trascendencia lo sitúa en un más allá del espacio y del tiempo humanos que hacen imposible su introducción real en ellos. Sus intervenciones tuvieron lugar al margen de la historia de los hombres, en su comienzo, en un *illo tempore* originario del que el tiempo del hombre es sólo pálida imagen. En este tiempo humano se refleja, sí, la realidad originaria, pero su transcurso efectivo no afecta a aquélla y este transcurso sólo se libera de la perdición que supone el continuo fluir en la medida en que repite e imita los únicos acontecimientos reales, verdaderamente importantes, los acontecimientos primordiales, pre-históricos. De ahí el carácter cíclico de la vivencia del tiempo, en el que no cabe nada nuevo sino sólo la repetición del más allá, del pasado originario. En tal vivencia de la relación con el misterio representado como poder superior, trascendente, lejano, falta la conciencia de la relación efectiva que ese misterio quiere mantener con el hombre; falta la osada confianza de entrar en comunicación real con él. Por eso, junto a figuras que delatan una cierta presencia de la trascendencia del misterio en sus vidas —figuras del ser supremo en las religiones primitivas, del dios superior a todos los dioses en los pantheones del politeísmo—, estos pueblos han debido multiplicar las figuras divinas intermedias, a las que confiaban la marcha concreta de sus vidas y de las que de alguna manera disponían.

Con la religión de Israel aparece un dato original en la historia de las religiones. En ella el medio principal de la revelación del misterio, la hierofanía central, no es ya la naturaleza y sus diferentes elementos, sino la propia historia. Yahvé no se revela a Israel fundamentalmente en los fenómenos naturales sino en los acontecimientos de su historia: salida de Egipto, conquista de la tierra prometida, establecimiento en Canaán y, más tarde, exilio y repatriación. Esto explica el lugar central de los relatos en la literatura religiosa de Israel, la forma de narración que toman con frecuencia sus confesiones de fe (cf. Dt 26, 5-9: mi padre era un arameo errante; Jos 24, 25) resumidas en expresiones que se refieren a Yahvé como «quien hizo salir a Israel de Egipto», que von Rad ha calificado de «epíclesis históricas», y hasta el carácter narrativo de su teología. Con Israel asistimos al momento en que la revelación no sólo tiene lugar en la historia sino que se realiza a través de la historia, hasta el punto de que en su vida religiosa se produce ya de forma inequívoca lo que hemos llamado el valor teofánico de la experiencia. En Israel, en efecto, la historia vivida, la experiencia con-

creta, adquiere la capacidad de hacer presente la existencia y la acción del misterio.

Pero, ¿cómo ocurre este paso decisivo en la historia religiosa de la humanidad? ¿dónde está su raíz?, ¿cuál es su sentido?

Fundamentalmente se trata de una interpretación de la propia experiencia histórica a la luz de una conciencia religiosa particularmente intensa y purificada. Pero esta interpretación no consiste en la creencia de que el Dios propio, Yahvé, es el protagonista o co-protagonista, juntamente con el pueblo, de la historia de éste y de sus momentos más importantes. Los textos nos dirán que Yahvé sacó a Israel de Egipto, lo condujo a través del desierto, lo instaló en Canaán y lo repatrió de Babilonia. Pero su tenor literal no debe hacernos pensar que la historia de Israel fuera una sucesión ininterrumpida de milagros con los que Yahvé habría orientado portentosamente el curso de los acontecimientos en favor de su pueblo y en perjuicio de los pueblos vecinos. Más aún, es probable que Israel, en los momentos cumbríes de su vida religiosa, tuviera conciencia de que sus expresiones sobre las intervenciones de Yahvé a su favor no significaban que su Dios hubiera sido el sujeto extraordinario de esos acontecimientos que la fe refería en última instancia a su providencia. Por otra parte, en otros pueblos encontramos afirmaciones sobre la asistencia de sus dioses en los momentos difíciles, sin que tales expresiones puedan identificarse con el hecho del valor revelador de Dios que cobra para Israel su propia historia (Temístocles, por ejemplo, tras la batalla de Salamina dirá a los griegos: «No hemos sido nosotros. han sido los dioses y los héroes quienes lo han hecho»). Lo definitivo en esta hierofanización de la propia historia no es la creencia de que ésta constituye una sucesión de acontecimientos extraordinarios que tiene a Dios por sujeto. La historia de Israel es una historia humana como la de los pueblos que lo rodean. Pero adquiere poder revelador gracias a la original experiencia de lo divino que conocemos con el nombre de monoteísmo ético en sentido estricto.

En efecto, éste consiste fundamentalmente, no en la afirmación teórica de la unicidad de lo divino, sino en el reconocimiento de su absoluta soberanía sobre la propia vida en un acto de absoluta confianza: «¿A quién sino a ti tengo yo en el cielo? A nadie sino a ti deseo yo en la tierra» confiesa el creyente israelita, con el salmista (Sal 73, 25). A partir de este acto de suprema confianza, la vida toda aparece orientada por la realidad divina como por su fin último y es, por tanto, interpretada como procedente de ella como de su primer principio. La suma con-

fianza en la absoluta soberanía del Dios único convierte la vida del hombre, su experiencia histórica, en resultado de una vocación a partir de la cual existe, en objeto de una guía providente y fiel en compañía de la cual discurre, y en responsabilidad polarizada por una finalidad trascendente. De esta forma, para Israel el misterio no sólo se manifiesta en la historia sino que convierte la vida en historia y por eso es experimentado en el desarrollo de la trama de la experiencia histórica que provoca.

Naturalmente, el pueblo todo no vive su experiencia a un nivel religioso tan profundo. Por eso es preciso que «la palabra de Dios descienda sobre los profetas» y que desde la experiencia religiosa profunda e intensa que suscita en ellos se declare, se revele, el sentido trascendente que la vida contiene de manera oculta. De esta fusión entre hechos y palabra profética, entre acontecimientos e iluminación de los mismos desde una intensa experiencia religiosa, surge el carácter revelador de la experiencia de Israel. En esta experiencia lo sagrado no aparece en unos momentos que están al margen de la existencia y que sirven para referir esta existencia, de suyo insignificante —religiosamente hablando—, a unos acontecimientos prototípicos y anteriores a la historia. En Israel la experiencia del sujeto en cada momento histórico se une a la cadena de las intervenciones de Dios y revela a este Dios en ese momento preciso. Por eso la salvación —como tendremos ocasión de ver con más detalle en el apartado siguiente— no consiste en la abolición de esta historia mediante la repetición evasiva de momentos previos a la historia, sino en avanzar a golpes de historia, de iniciativa y de libertad, hacia ese misterio que, por ser el futuro de la historia, la está moviendo constantemente a trascenderse.

En el cristianismo, estos rasgos de la vivencia religiosa de Israel van a acentuarse en la misma medida en que la religión de Jesús intensifica, interioriza y purifica los rasgos más elevados de la religión de Israel. Desde el punto de vista que a nosotros nos interesa ahora, la originalidad del cristianismo en relación con la religión de Israel reside en el hecho de que en él la hierofanía central no es la naturaleza, ni la historia del pueblo elegido, sino la persona de Jesús. Los profetas venían interpretando desde su propia experiencia religiosa, desde la palabra que se les había anunciado, la historia de Israel como manifestadora de Dios. En Jesús asistimos al hecho absolutamente nuevo de que la propia existencia del profeta sea palabra reveladora, manifestación del misterio. Por eso en Jesús puede decirse que el misterio no sólo convierte la vida en historia sino que se historializa al hacerse transparente en la experiencia, la concien-

cia, la historia, la existencia, en suma, de Jesús de Nazaret. El hecho de que en el cristianismo la hierofanía central sea una persona, lleva consigo el que, en él, se convierta en hierofanía la experiencia humana, las actitudes, la historia que constituye esa persona. En Jesús llega a su grado más alto, a un grado insuperable de perfección, el poder revelador, teofánico de la experiencia humana. A partir de Jesús, una de las más claras novedades del cristianismo como religión es la consagración de este carácter revelador de la historia.

Pero, debido al influjo de concepciones helenistas y de otras áreas religiosas precristianas, con frecuencia esta novedad se ha visto desvirtuada en la forma de vivir y de interpretar el cristianismo. Según una idea muy frecuente en la teología cristiana, existe ciertamente una historia de la salvación, pero esta abarcaría las dos etapas contenidas en los dos Testamentos y habría terminado con la muerte y glorificación de Jesús. A partir de ella los hombres nos veríamos reducidos a reconocer la presencia de Dios en sus acciones maravillosas en favor de Israel y en la vida de Jesús. Nuestra historia se reduciría así a un material religiosamente neutro en el que Dios puede hacerse presente tan sólo en la medida en que en ella recordamos la revelación que tuvo lugar en Jesús y esperamos su segunda venida, que pondría un punto final a este paréntesis de la historia de la salvación en que nosotros vivimos. Tal comprensión de la historia de la salvación suele reflejarse en una concepción de la revelación según la cual el cristiano se vería reducido a aceptar las verdades contenidas en la Escritura sin tener que poner de su parte otra cosa que la aceptación más o menos costosa de esas verdades. Según esta comprensión de la revelación, Dios se habría revelado en la historia, pero ya no seguiría revelándose. No es difícil mostrar que esta comprensión de la revelación es infiel a los elementos más característicos del cristianismo e incluso de la religión de Israel. En la medida en que el cristianismo siga haciendo suya la actitud de confianza absoluta en la soberanía de Dios que constituye el monoteísmo judío y cristiano, su vida, su historia toda se verá iluminada, acompañada y orientada por esa presencia y se le convertirá en un signo permanente de ella; el carácter radical y totalizador de esa confianza absoluta, hará que en todas sus realizaciones proyecte esa presencia inobjetiva que al mismo tiempo le concierne de forma incondicional, y que así esa presencia le hable desde las palabras más reveladoras de su pensamiento y de su lenguaje, le interpele desde sus más altos valores, se le anuncie en sus anhelos más profundos. Todos es-

tos elementos de la experiencia humana se tornarán, pues, desde la actitud fundamental de la fe y sólo desde ella, teofánicos.

Es verdad que esta fe sólo será cristiana en la medida en que reconozca, como norma y regla de su propia aceptación del misterio, la revelación de Dios en Jesús. Pero la referencia al hecho de Jesús como centro de la revelación de Dios para el hombre no priva a esta revelación de su condición histórica, sino que por el contrario le presta un fundamento nuevo. En efecto, como hemos visto, la revelación de Dios en Jesús no ocurre fundamentalmente en unas enseñanzas sobre Dios que Jesús transmita, sino en su vida, su historia, sus actitudes, su experiecnia, en la medida en que todas ellas hacen presente el amor salvador de Dios para con los hombres. Pero es indudable que una revelación así exige, para ser reconocida, no una simple actitud teórica de conocimiento, sino la adopción de las mismas actitudes que en su ejercicio descubrirán a quien las haga suyas el misterio de Dios. La necesaria referencia a Jesús revelador originario del Dios cristiano exigirá, pues, sobre todo, la realización en las propias circunstancias históricas, en la propia experiencia, de los sentimientos, de las actitudes de Jesús en las que Dios se ha revelado; esta referencia remite pues a la propia historia en lugar de constituir una invitación a evadirse de ella.

Este primer aspecto del valor teológico de la experiencia humana recoge el tema, frecuente en la literatura teológica sobre todo a partir del Vaticano II, de «los signos de los tiempos». En efecto, con esta expresión se designan de ordinario «los fenómenos que por su generalización y frecuencia caracterizan una época y por los cuales se expresan los deseos y las aspiraciones de la humanidad presente», es decir, en nuestra terminología, los elementos más salientes de esa compleja experiencia humana a la que nosotros nos hemos referido. Aludiendo a estos fenómenos, la *Gaudium et spes* dice que el cristiano debe: «Signa praesentiae Dei discernere eiusque interventus animadvertere», dado que «los hechos y el devenir humano forman a su modo un lugar teológico donde el creyente debe buscar en positivo o en negativo las llamadas y las solicitudes del Espíritu».²

El tratamiento del tema de los signos de los tiempos ha insistido en la necesidad de discernir esos signos de los tiempos para descubrir en ellos las intervenciones del Espíritu. Para terminar la exposición del carácter teofánico de la experiencia humana abordaremos también nosotros este aspecto y trataremos

2. Cf. M.-D. Chenu, *Les signes des temps*, en *L'église dans le monde de ce temps*, Paris 1967, 97-116.

de buscar cómo debe el creyente situarse de hecho ante su propia experiencia para que en ella se manifieste su valor teofánico. Al abordar esta especie de pedagogía del creyente, orientada a enseñarle a leer en su experiencia la presencia de lo divino, la primera cuestión que se presenta es la de si es la experiencia en su conjunto la que hace presente para el hombre la existencia, la acción y los designios de Dios o si, por el contrario, sólo unos momentos privilegiados de la misma son de hecho reveladores. La fundamentación que hemos propuesto del carácter teofánico de la experiencia nos lleva a responder que la experiencia humana en su conjunto puede adquirir valor revelador. Insertada en la dinámica que imprime en la vida del hombre el reconocimiento del misterio, todos los momentos de la misma actualizan su presencia. Como puede observarse en la historia de Israel, los fracasos pueden ser tan aleccionadores como los grandes éxitos. Los aspectos positivos de la vida prefiguran el sentido definitivo que orienta la historia humana; los lados negativos, los retrocesos y los fracasos recuerdan el carácter gratuito de ese sentido último y fuerzan al hombre a poner su confianza en Dios, único capaz de asegurar su realización. Este poder revelador de los lados oscuros de la experiencia humana no debe extrañar, si se tiene en cuenta el carácter absolutamente trascendente del misterio que hace que el silencio, el vacío, la negación constituyan un lenguaje tan elocuente de su presencia inefable como las más claras palabras y los hechos más decididamente positivos.

Pero no podemos olvidar que para que la vida transparente el misterio debe ser vivida por un hombre interiormente iluminado por su presencia. Y es indudable que en la vida, en la experiencia de cada hombre existen momentos, acontecimientos, realidades que le remiten de forma particularmente perceptible el eco de esa voz inefable que constituye la presencia del misterio en su interior. Tales acontecimientos constituirán, pues, para ese hombre, signos particularmente expresivos, «rumores» particularmente perceptibles de la presencia de la trascendencia. Tales acontecimientos serán, pues, hitos decisivos que jalonan esa historia, esa experiencia reveladora, teofánica en su conjunto.

Pero supuesta la radical apertura a lo divino, ¿cómo ha de vivir el hombre su experiencia para que le resulte efectivamente reveladora? Una falsa comprensión del carácter simbólico que adquiere la vida del creyente al ser vivida como hierofánica hace con frecuencia que se la considere y se la viva como simple ropaje externo, como simple circunstancia y ocasión para el encuentro con la realidad trascendente simbolizada en ella. Hoy sabemos que en los símbolos, las realidades que simbolizan sólo

pueden cumplir su función simbolizante de lo trascendente a condición de conservar su plena densidad de realidades naturales, ya que es a través de esa plenitud como remiten más allá de ellas mismas. Desde esta comprensión del mecanismo del simbolismo, apoyada por la forma particular de comprender el cristianismo la relación entre la trascendencia y la historia —en la que insistiremos en el apartado siguiente—, podemos denunciar como inadecuados todos los intentos por descubrir la presencia de la trascendencia en la vida a base de una falsa espiritualización o mistificación de esta última. Sólo la vida efectivamente, seriamente vivida tiene poder revelador. De otra forma se llega a la creación de un supra-mundo de realidades metafísicas o místicas que sustituyen el mundo real del hombre y de las que éste sería sólo un pálido y fugaz reflejo. De acuerdo con esta comprensión, para poner sólo un ejemplo, el amor de Dios, el Dios que es amor, se revelaría en las corrientes de solidaridad entre los hombres, pero los creyentes podrían descubrirlo sin participar realmente en esos movimientos, contentándose con ver en ellos un reflejo, lleno de ambigüedades por lo demás, de esa caridad de Dios a cuyo descubrimiento podrían llegar directamente. Es preciso tomar conciencia de que la economía de la encarnación de la presencia de Dios en la experiencia y en la historia imponen el paso real y efectivo por esa historia, si se quiere descubrir realmente a Dios y no una ilusión creada por los propios deseos, por los propios complejos, por los propios intereses o por los propios temores.

Pero el desarrollo de este último punto en relación con el carácter teofánico de la experiencia nos lleva a ese nuevo aspecto del valor teológico de la experiencia que llamábamos su dimensión teopráctica o «teopática».

2. *La experiencia humana, experiencia teopráctica*

Con esta expresión queremos afirmar que el camino del hombre hacia Dios, el encuentro definitivo con él pasa por la experiencia humana. El hecho de que la revelación de Dios sea el primer momento de ese encuentro nos ha llevado a adelantar en el apartado anterior muchas consideraciones que tendrían también aquí su lugar. Por eso nos limitaremos a subrayar con más insistencia algunos temas ya anunciados.

La idea de revelación subyacente a nuestras reflexiones anteriores se opone decididamente a la falsa comprensión de la misma que la reduciría a la simple comunicación por Dios al hombre de unas verdades sobre sí mismo. Tal comunicación se

habría realizado en un momento, y a partir de él desafiaría las modificaciones de la historia humana, las cuales no afectarían en absoluto a esa revelación ya que, en definitiva, ésta acompañaría la historia pero sin insertarse realmente en ella.

En perfecta correspondencia con esta idea de la revelación de Dios al hombre, ha sido frecuente entre los cristianos una idea del encuentro del hombre con Dios según el cual éste habría tenido lugar de una vez para siempre en Cristo y seguiría ocurriendo en la medida en la que los hombres repiten culturalmente en unos actos religiosos, en relación más o menos directa con la vida pero siempre al margen de ella, los acontecimientos salvíficos, y se identifican místicamente con ellos. Tal comprensión del encuentro con Dios constituye una ignorancia total de la economía de la encarnación y opera una mitificación de la persona y la historia de Jesús y, consiguientemente, de la del cristiano. En esa comprensión se subraya la necesaria referencia de la vida del creyente al acontecimiento central de Jesús. Pero la forma de comprender esa referencia constituye una caída en la mentalidad mítica, a-histórica, superada por la religión de Israel y, de forma más decidida, por el cristianismo. En efecto, lo esencial de la mentalidad mítica consiste en interpretar la existencia humana a partir de unos modelos o arquetipos originarios, constituidos por la existencia de unos seres suprahumanos y por su acción en un tiempo y un espacio anteriores y superiores a los que constituyen la historia humana. La interpretación de esta última a la luz de esos modelos la reduce a simple imitación de aquellos personajes y de sus acciones, imitación que no introduce ningún factor ni ningún valor realmente nuevos, sino que se reduce al perpetuo retorno de lo mismo. Tal imitación tiene lugar, para la mentalidad mítica, en la repetición cultural de aquellos acontecimientos originarios narrados por los mitos que acompañan inseparablemente la celebración. La semejanza entre esta forma mítica de comprender la relación con lo divino y esa manera de entender el encuentro con Dios que se limita, en la práctica, a la celebración cultural de los misterios de la vida de Jesucristo, salta a la vista. El encuentro con Dios se produciría, en esta forma de comprenderlo, con ocasión de la vida y de sus momentos más importantes, pero al margen de ella. La justificada referencia al hecho Jesús como centro del encuentro con Dios, se hace, en realidad, olvidando que es a Jesús, es decir, a una historia concreta, a una experiencia humana a quien se remite y que para que se remita realmente a esa experiencia humana es necesario que el sujeto ponga en ejercicio su experiencia concreta, su vida y su historia. Para el cristiano, Jesús no es un

mito, es decir, un personaje real con un tipo de realidad diferente de la nuestra, sino una persona, una vida, un conjunto de actitudes, una historia. Decir que en Jesús se realiza el encuentro del hombre con Dios es decir que éste tuvo lugar en una historia vivida, en una experiencia y, so pena de mitificar a Jesús, la referencia a él como norma y fuente de todo encuentro ha de consistir en hacer presente en la propia situación esa historia, esa actitud, esa experiencia en la que ocurrió originariamente ese encuentro. A partir de Jesús el encuentro con Dios no puede ocurrir al margen de la vida sino en medio de ella. Y ésta se hace, pues, además de reveladora de Dios, conductora del encuentro pleno con él y adquiere así valor de realizadora de la divinización del hombre.

En apoyo de esta afirmación fundamentada en la comprensión cristiana de la revelación y de la respuesta humana tal como tuvieron lugar en Jesucristo, podríamos aducir los datos de la antropología religiosa actual, en relación con los «fixismos» y los dualismos imperantes durante largo tiempo. Esta antropología se basa, en efecto, en el reconocimiento de una apertura constitutiva al infinito como centro de la condición espiritual del hombre. La atención a la pluridimensionalidad del hombre lleva a reconocer esta apertura en las múltiples formas de comunicación con el absoluto de que el hombre es capaz: conocimiento de la verdad, búsqueda del bien, capacidad de belleza, reconocimiento del misterio. Pero en ninguna de estas dimensiones puede el hombre conseguir, en directo, la comunicación con el Absoluto. Sólo pasando por el descubrimiento de verdades concretas se comunica y se encuentra con la verdad; sólo promoviendo bienes limitados se pone en contacto con el bien sin límites. Es decir, sólo realizando en su experiencia concreta las realizaciones necesariamente finitas de los valores, realiza efectivamente su apertura al Absoluto que se manifiesta en todos ellos. Intentar ponerse en relación directa con el Absoluto es condenarse a la persecución de un ideal irrealizable, a vivir perpetuamente en la ilusión. En cambio, la vida del hombre atento a su radical y pluriforme apertura al Absoluto y asiduo en la realización de la tarea de su vida, se convierte en una permanente realización finita de valores absolutos, y en un permanente encuentro con la realidad infinita. De esta forma, también la antropología, desde la perspectiva filosófica que le es propia, vendrá a confirmar la posibilidad de encuentro con el Absoluto que ofrece al hombre su vida y su experiencia.

También en este punto podríamos esbozar la pedagogía de este nuevo aspecto del valor teológico de la experiencia. ¿Cómo

debe el hombre vivirla para que le resulte encuentro efectivo con lo divino? Creemos que lo fundamental de la respuesta está contenido en el último punto del apartado anterior. Por eso nos limitamos a enunciar los tres principios que han de regir el ejercicio de la experiencia para que en ella ocurra el encuentro con lo divino. El primero será el de la fidelidad a la propia experiencia. Para que la vida conduzca a Dios, la primera condición es que sea vivida. Sólo su ejercicio efectivo permite descubrir ese trasfondo misterioso que es la presencia de Dios en ella. El segundo principio será la atención a esa apertura radical a Dios, capaz de transfigurar el conjunto de la realidad y de orientarla más allá de sí misma, convirtiéndola en signo. La tercera condición será la referencia, que puede ser más o menos expresa y más o menos consciente, y que se ha de realizar en los términos no mitológicos en que la hemos descrito más arriba, a la vida y a la historia de Jesús, sacramento y lugar definitivo del encuentro del hombre con Dios. Cuando estas tres condiciones se realizan, la experiencia y la vida toda del hombre adquieren valor teopráctico, se convierten en sacramento de la unión del hombre con Dios.

Pero el título de nuestras reflexiones hablaba del valor teológico de la experiencia humana. Y hasta ahora hemos descuidado el momento lógico-racional que la teología comporta, en nuestro análisis de esa experiencia. A este aspecto nos referiremos en este último apartado.

3. La experiencia humana como experiencia teológica

Con esta expresión queremos afirmar que la experiencia humana comporta unos elementos racionales más o menos desarrollados y que estos elementos constituyen una mediación racional para esa comprensión y comunicación racionales de la fe en que consiste la teología.

Esos elementos racionales consisten fundamentalmente en la conciencia de sí y la visión global de la realidad, que acompañan al desarrollo de la acción del hombre. Tal conciencia contiene distintos niveles. El primero es de carácter prerreflexivo y está constituido por esa especie de suelo de evidencias, de verdades que nunca se ponen en cuestión, que no se demuestran porque constituyen el fundamento en que se apoya la acción y el principio de toda demostración, es decir, de todo proceso de búsqueda y descubrimiento de la verdad. Esta conciencia prerreflexiva de sí, con la visión global de la realidad que comporta y la anticipación sobre el sentido de todo que supone, es tema-

tizada de forma refleja por la filosofía y la ética, que dan de ella una versión racionalmente elaborada y articulada. Tal conciencia y su correspondiente tematización están en estrecha relación con la situación histórica, con la experiencia global del hombre en cada época, y se transforman a medida que se transforman éstas, pero influyen a su vez en las transformaciones de la experiencia.

La teología —a pesar de lo que el nombre pueda sugerir a mentalidades influidas todavía por siglos de racionalismo— no es fundamentalmente un tratado racional sobre Dios, sino, de acuerdo con la idea que de ella se han hecho sus cultivadores más eminentes, un intento de comprensión de la fe —*fides quaerens intellectum*— un esfuerzo por integrar en la razón del hombre, en su conciencia, la experiencia de la fe y la luz que esa experiencia comporta.

Pues bien, es indudable que este esfuerzo por expresar racionalmente la experiencia de la fe debe tener en cuenta el elemento racional de la experiencia humana que es la conciencia de sí y la visión global de la realidad. El elemento racional de la experiencia humana aparece así como mediación indispensable en la tarea de asimilación y comprensión de la fe que constituye la teología. De hecho la historia demuestra que cuando la teología ha trabajado con un *logos* anacrónico en relación con la experiencia histórica, se ha agostado como tal teología y se ha convertido en lenguaje ininteligible e insignificante, arrastrando en su decadencia a la propia fe y dando lugar a trágicas crisis religiosas. Pero la conciencia de la experiencia del hombre moderno se agota en los dos niveles que acabamos de describir. Junto a la tematización filosófica de la imagen prerreflexiva de sí, la cultura moderna ha introducido —con las ciencias del comportamiento humano— unos precisos instrumentos de análisis de esa experiencia, que han aportado mucha claridad a la conciencia prerreflexiva y han permitido poner de manifiesto no pocas imprecisiones que comportaba la tematización filosófica y ética. En muchos casos esas ciencias han desenmascarado las razones ocultas —en muchos casos inconscientes— en que se apoyaban algunas de esas tematizaciones y que las convertían en ideologías, en el sentido peyorativo de esfuerzos por explicar, justificar y mantener deseos, temores o intereses de los sujetos o de los grupos que las producen. Las ciencias del comportamiento están así modificando la conciencia que comporta la experiencia humana y la están haciendo más crítica.

La introducción del cultivo sistemático de la sospecha en el seno de la conciencia moderna no puede dejar de afectar a esa

síntesis racional de la fe que pretende ser la teología. A ésta no le basta ya con pensar la fe en sintonía con el *logos* prerreflexivo de la experiencia y con su correspondiente tematización filosófica y ética. La teología no puede seguir funcionando en la inocencia, es decir, en la ingenuidad, en esta época en que se experimenta críticamente. Tendrá, pues, que integrar, en su esfuerzo de comprensión de la fe, la sospecha crítica que ejercen las ciencias del hombre, para discernir lo que hay en ella misma de justificación de la ilusión, de invitación a una actitud evasiva y de sanción de intereses; en una palabra, para tomar conciencia de los elementos ideológicos que comporta.

Pero la aportación de la nueva conciencia cultural al *logos* de la teología no se reduce a esta sensibilización crítica. Las ciencias del hombre están procurando un conocimiento mucho más preciso y riguroso de las capas no conscientes de su comportamiento y de los condicionamientos que le impone el medio cultural y social en el que vive. Tal conocimiento está proporcionando un nuevo realismo a la conciencia que el hombre tiene de sí, de manera que hablar de él en cualquier otro nivel de pensamiento, ya sea filosófico o teológico, sin tener en cuenta las adquisiciones de estas ciencias —por muy existencial o muy personalista que sea este lenguaje— resulta una forma abstracta y vaga de lenguaje. Así, por ejemplo, las categorías de persona o existencia deben ser complementadas con el conocimiento de las motivaciones, los instintos, los rasgos de temperamento, carácter y educación y con las de miembro de tal o cual grupo social, de ésta o la otra clase social, que ocupa tal posición en el proceso de producción, etc., si de verdad quieren designar el hombre concreto y si no se quiere que las afirmaciones en que intervienen no digan en definitiva casi nada.

Si esto es así, las afirmaciones que la teología hace desde la fe sobre el hombre que la vive, sus esfuerzos por comprender al hombre creyente, tienen que servirse necesariamente de las mediaciones de estas ciencias del hombre si no quieren condenarse a una nueva forma de anacronismo. En este sentido, pues, la presencia necesaria de las ciencias del hombre, como nuevo e importante factor de la conciencia que comporta la experiencia humana, en el proceso de integración y de comunicación racionales de la fe, es decir, en la teología, nos permite afirmar que esta experiencia posee, además del valor teofánico y teopráctico que le hemos atribuido, un claro valor *teológico*.

4. Conclusión

El descubrimiento del valor teológico de la experiencia permite sacar algunas consecuencias importantes en relación con la naturaleza de la teología, con su ejercicio y su método. En esta conclusión aludiremos a las que nos parecen más importantes con vistas a la práctica catequética.

La teología no es un saber deductivo en el que se explique *more geometrico*—el contenido de un catálogo de verdades sobrenaturales, previamente aceptadas como dogmas. El centro de la teología es ciertamente la fe, respuesta a una palabra-revelación que la suscita. Pero, ya hemos visto que esta revelación acontece en la misma trama histórica de la existencia humana, vivida a la luz de la no menos real apertura del hombre al misterio. Por tanto, la teología consistirá, sobre todo, en una hermenéutica especial de la existencia, de la historia del hombre a partir de la dimensión de creyente que esa existencia comporta y a la luz que el ejercicio de esta dimensión proyecta sobre el conjunto de la historia.

Por otra parte, la apertura del hombre al Misterio se ha encarnado necesariamente en una tradición religiosa de expresiones, signos y acontecimientos reveladores, que forman el cuerpo expresivo en que se encarna históricamente la dimensión religiosa, común a todos los hombres, y que en el caso del cristianismo culminan en el hecho de Jesús como revelación definitiva de Dios. Tal tradición religiosa concreta constituye el fundamento de una comunidad de personas congregadas en torno a esos hechos y que comparten en una fe común el sentido trascendente que comportan. La teología no podrá ser, pues, tarea privada, individualmente aislada. Su tarea hermenéutica tiene como norma, para la interpretación de la experiencia, los hechos reveladores aceptados por esa comunidad creyente y se ha de realizar en la tradición de esa comunidad, en el seno de la cual se ha ido revelando su sentido.

Pero la teología no puede limitarse a la escucha pasiva de la tradición en la que vive. La naturaleza misma de la revelación histórica en todos sus momentos la lleva a integrarse en esa tradición verificándola en la propia historia, actualizándola en las propias circunstancias, es decir, descubriendo la condición de revelación que tiene la propia experiencia y expresando su sentido en las categorías propias de su conciencia histórica.

El lenguaje religioso. Su sentido y su verdad¹

Por lenguaje religioso entendemos, en una primera y muy general aproximación, aquél que utiliza el hombre religioso. Aquel lenguaje, pues, mediante el cual este hombre habla de o habla con las realidades que pueblan su mundo religioso. Este lenguaje comporta formas notablemente diferentes: fórmulas litúrgicas, preceptos, invocaciones, aserciones teológicas. Pero en todas ellas aparecen, como elemento común, una serie de términos: «Dios», «salvación», «gracia», «pecado», que se refieren a realidades que no pertenecen al mundo de la experiencia. De este lenguaje nos preguntamos: ¿es verdadero? Pero esta pregunta puede ser entendida de dos formas distintas. La primera se refiere a la existencia efectiva de las realidades mentadas por esos términos. Pero, previas a ella, caben otras dos: ¿un lenguaje en el que intervienen tales términos es verdadero lenguaje? Es decir, ¿tiene sentido como lenguaje? Y si lo tiene, ¿cuál es su sentido? ¿cuáles son las características de tal lenguaje?

A nuestro entender, sólo el planteamiento y la respuesta de estas dos últimas cuestiones permite plantear y responder con garantías la primera². Pensamos, además, que esta radicalización

1. Publicado originalmente en Iglesia Viva 55 (1975).

2. La cuestión podría retrotraerse todavía hasta un análisis puramente científico, estructural; por ejemplo, del lenguaje religioso. Sus conclusiones no carecerían ciertamente de interés para nuestro propósito, pero le afectan menos directamente. Por ello tomaremos como punto de partida para nuestra fenomenología y filosofía del lenguaje religioso el tratamien-

del problema del lenguaje religioso se debe en parte a la peculiar situación espiritual en que vivimos. Por ello nos ocuparemos de ella como trasfondo del problema que tenemos planteado.

1. *De la demostración de la existencia de Dios al problema del sentido del lenguaje religioso*

El hombre religioso, desde las primeras etapas de su historia, lo ha sido en la medida en que ha descubierto en su vida y en su mundo las huellas de una realidad superior a la que ha reconocido con sus gestos y palabras. Su lenguaje se refería y se dirigía a esa realidad superior con palabras que significaban directamente esas huellas o esos signos a través de los cuales se le manifestaba. Mientras el hombre religioso ha vivido en una sociedad que participaba unánimemente de la fe —es decir, del reconocimiento de la realidad invisible—, su lenguaje religioso no comportaba dificultad especial alguna. Su verdad, reconocida por todos, se imponía como un elemento natural más de su mundo. Con frecuencia esa verdad, por responder a las cuestiones más importantes de la vida, era el centro de la sociedad y el fundamento de todas las demás verdades, incluso las fundadas en el conocimiento sensible. En esta situación el lenguaje religioso goza de una evidencia socialmente compartida y su verdad se impone sin dejar lugar para la duda.

Pero en la historia se ha producido una segunda situación de la que todavía perduran elementos en amplios sectores de nuestro mundo. Se trata de momentos históricos más o menos prolongados en los que la unanimidad interior al mismo sujeto —si cabe hablar así— y la unanimidad social de que gozaba lo religioso se resquebraja. Junto a la visión religiosa de la realidad surgen otras visiones apoyadas en realidades que, compartiendo algunas características con las religiosas, no se identifican con ellas. La verdad, el deber, el bien, realidades también invisibles, pueden llegar a eclipsar la validez, la evidencia de que gozaban las realidades del mundo religioso. En esta nueva situación el hombre religioso deberá, pues, justificar su verdad frente a quienes comienzan a ponerla en duda. Pero en ella existe todavía un terreno común de entendimiento para el hombre religioso y el que niega su verdad. Para ambos tiene validez la «evidencia» de que el orden de lo visible tiene su fundamento y su justifica-

ción en un orden de realidad superior, metaempírica o metafísica. Apoyado en el suelo firme de esas convicciones comunes, el hombre religioso emprenderá la tarea de la demostración de la verdad de la religión, es decir, de la existencia de las realidades a las que ese lenguaje, no puesto en cuestión por sus interlocutores no religiosos, se refiere.

Nuestra situación es diferente de las dos que acabamos de describir. La extensión de la mentalidad científico-técnica, incluso entre las personas que carecen de una sólida formación científica, ha creado unos hábitos de pensamiento y ha extendido unas formas de lenguaje para los que la realidad adopta siempre la forma de lo accesible al hombre a través de la experiencia. La aplicación de la ciencia a todos los aspectos de la vida ha llevado a una invasión casi completa de la mente humana por sus hábitos y por sus métodos. Esta invasión ha afectado también, naturalmente, al lenguaje, y, en la medida en que se va consumando, va haciendo surgir la sospecha sobre el sentido de unos lenguajes que no se someten a los principios de ese saber universal que es la ciencia, sobre cuya validez la humanidad se pronuncia de manera prácticamente unánime. El problema en una situación como ésta no es ya si las realidades religiosas existen, sino, más radicalmente, si el lenguaje en el que aparecen tiene sentido. Tal es el contexto de la transformación de la problemática de la verdad de la religión en la del sentido del lenguaje religioso. Protagonistas de esta transformación han sido los autores de ese giro lingüístico de la filosofía en el que no ha faltado quien viera una nueva revolución copernicana. Veamos a continuación algunos de los pasos que se han dado en el camino que ellos abrieron.

2. *Etapas más importantes en el planteamiento del problema desde la perspectiva de la filosofía analítica*³

La primera y más radical está constituida por los mismos autores que iniciaron ese giro lingüístico y que componen el grupo conocido como Círculo de Viena. Su postura ha sido calificada justamente de neopositivismo lógico. Para ellos el principio de verificación constituye el criterio para determinar si una proposi-

3. Una exposición detallada y documentada de lo que resumimos en este apartado puede encontrarse en F. Ferré, *Le langage religieux a-t-il un sens*, París 1970 y D. Antiseri, *El problema del lenguaje religioso*, Madrid 1976. También puede encontrarse una buena exposición de lo esencial de la problemática, en J. Muguerza, *Teología religiosa y lenguaje religioso*, en *Convicción de fe y crítica racional*, Salamanca 1973, 261-275. Excelente exposición de conjunto en J. Ladrière, *Ateísmo y neopositivismo*, en *El ateísmo contemporáneo II*, Madrid 1971, 393-438.

ción tiene o no sentido. De acuerdo con él, sólo las proposiciones verificables empíricamente, es decir, verificables por un recurso a la experiencia, tienen sentido. Los lenguajes del resto de los saberes, si se excluyen los de las ciencias formales que consisten en un complejo de tautologías, son lenguajes de los que no puede decirse que sean verdaderos o falsos, ya que previamente deben ser declarados faltos de sentido. A éstos pertenece el lenguaje de las diferentes filosofías, cualesquiera que sean sus resultados y, por supuesto, el de la religión. Todos ellos son sencillamente declarados ininteligibles. Desde tales presupuestos quedan descalificadas todas las proposiciones relativas a realidades metaempíricas, ya sean afirmativas o negativas. Teísmo y ateísmo quedan, pues, conjuntamente superados. Ni «Dios existe» ni «Dios ha muerto» son afirmaciones defendibles, ya que el mismo término «Dios», inverificable por definición, carece de sentido.

Pero la adopción del principio de verificación es criticada por el segundo grupo importante de filósofos analistas, el promotor de la «filosofía de Oxford», que descubre en ella un resto de la actitud metafísica que se pretendía eliminar. Su aplicación rígida mutila, además, el ancho campo de la multidimensional experiencia humana. Se impone, pues, según estos autores, un análisis detenido de los distintos *juegos de lenguaje* humano: ético, jurídico, filosófico, religioso, etc., fijándose, sobre todo, en su uso y sus contextos para descubrir la lógica que utilizan, los criterios de justificación que aducen, etc. Sólo desde este análisis interior a cada juego que nos permite captar su sentido se puede plantear correctamente el problema de la verdad de cada uno de estos lenguajes. Esta nueva actitud supone ciertamente un considerable adelanto a la hora de estudiar el lenguaje religioso. No supone, sin embargo, que se le otorgue de antemano el mismo crédito que a aquellos otros lenguajes: el ordinario y el de la ciencia, sobre todo, que siguen sirviendo de paradigma para el análisis de los restantes. Desde el análisis de esos lenguajes fundamentales estos filósofos se propondrán llevar a cabo una verdadera terapia analítica de los demás lenguajes humanos que detecte sus vicios inveterados y permita un correcto planteamiento de los problemas humanos implicados en ellos. Entre esos vicios ninguno será tan tenazmente perseguido como la tendencia al esencialismo que lleva a buscar y establecer esencias eternas e inmutables por detrás de cada hecho de experiencia.

Como tercer momento importante del planteamiento del problema del lenguaje religioso desde la perspectiva de la filosofía analítica aduciremos el célebre desafío que A. Flew lanzó a los teólogos en los años cincuenta. Se basa, como es sabido, en el

criterio de falsación o contrastación —que muy bien puede ser considerado una variante del de verificación— y consiste en proponer a los teólogos que aduzcan los hechos susceptibles de contradecir sus afirmaciones so pena de que éstas resulten totalmente vacías y no signifiquen nada. En efecto, una proposición que no se presta a ser eliminada mediante la aportación de ningún dato empírico, con la que, por tanto, nada es incompatible, termina por ser una proposición vacía. Si el creyente afirma que Dios ama a los hombres como a hijos suyos y ni siquiera el sufrimiento de los inocentes contradice ese amor, ¿qué contenido le queda a tal enunciado?

La claridad y la agudeza del desafío ha hecho que en torno al problema de la contrastación de los enunciados religiosos haya surgido una gran polémica en la que se han aportado toda clase de respuestas a la urgente cuestión que planteaba. No es nuestra intención enumerarlas, aún cuando nuestro análisis ulterior no dejará de tener de alguna manera en cuenta el desafío de Flew y las respuestas al mismo.

Los problemas planteados por la filosofía analítica en torno al lenguaje religioso, a pesar del tecnicismo con que son expuestos por sus representantes, en ningún momento producen ni siquiera a los menos iniciados la impresión de irrelevantes o bizantinos. Más bien ofrecen la ventaja de tematizar y formalizar las dificultades que los hombres religiosos venían experimentando a la hora de expresar sus condiciones en el contexto, del que no podían dejar de participar, de una mentalidad científica; en ellos se reflejan igualmente las dificultades de comunicación con que venían debatiéndose los responsables de las iglesias en el terreno de la evangelización, la pastoral y la catequética en los medios, cada vez más amplios, influenciados por esa forma científica de pensar. Se trata, en definitiva, de algunos de los problemas fundamentales de la teología o, mejor, de la teologización, de la integración racional de la fe, en nuestro contexto histórico.

Con el fin de ayudar a la toma de conciencia y el planteamiento de esos problemas y orientar a posibles soluciones al mismo desde la perspectiva limitada de la fenomenología y la filosofía de la religión ofrecemos las reflexiones que siguen.

3. Hacia una fenomenología del lenguaje religioso

Partimos de la constatación, ya realizada por la filosofía analítica, de la existencia de un juego religioso del lenguaje humano dotado de indudable especificidad entre otros posibles. Tal lenguaje se funda en una no menos específica forma de vida y, más

radicalmente, en una peculiar actitud global ante la misma que determina el surgimiento del específico y original mundo religioso. ¿Cuáles son los rasgos característicos de ese juego de lenguaje que llamamos lenguaje religioso? Sin ánimo de ser exhaustivos descubrimos como más importantes los siguientes.

Comenzando por el elemento más externo, atendamos en primer lugar a las diferentes realidades que aparecen mentadas en el discurso religioso. Estas pueden ser muy variadas: Dios, salvación, pecado, gracia, resurrección, etc., pero todas tienen de común el referirse a realidades que no pertenecen al mundo de nuestra experiencia. Todas ellas terminan por referirse de alguna manera a la primera: Dios, cualquiera que sea el nombre que se le dé. Ciertamente en el lenguaje religioso intervienen términos relativos a realidades que forman parte de nuestro mundo: la naturaleza y los fenómenos naturales, la vida y la historia que construimos, acontecimientos del pasado, etc. Pero justamente estas realidades cuando son objeto del lenguaje religioso lo son en cuanto remiten a, forman parte de o revelan realidades del primer tipo y, en definitiva, la primera de ellas. Así la frase «Jesús nació en Belén» es religiosa si el contexto en que se inscribe permite descubrir en ella el sentido de: Jesús, el Salvador, el enviado de Dios, nació en Belén. De lo contrario se trataría de una frase perteneciente al lenguaje puramente histórico.

Esto quiere decir que el lenguaje religioso es esencialmente un lenguaje simbólico por cuanto con palabras que se refieren inmediatamente a realidades de este mundo, del mundo de la vida ordinaria, remite a realidades de otro mundo, del mundo de la realidad superior. Nuestra afirmación se entiende fácilmente en el segundo caso a que hemos aludido. En el primero podría parecer que el lenguaje religioso no es simbólico, ya que sus palabras se refieren directamente a esas realidades superiores que representan. No es difícil mostrar que no es así. «Gracia» puede parecerle a un cristiano que significa directamente la benevolencia de Dios porque el uso religioso ha eclipsado, aunque no por completo, otros usos del término; pero en realidad «gracia» significa favor y nosotros no tenemos otra realidad a que aplicar esa palabra que el favor humano que forma parte de nuestra experiencia, aun cuando apoyados en ese significado le hagamos significar para nosotros ese favor de Dios que supera el mundo de nuestra experiencia.

Otro tanto sucede, aunque las cosas aquí sean más complejas, con «Dios», la protopalabra —al menos en nuestro medio— del lenguaje religioso. No se refiere sin duda a una realidad de este mundo para, más allá de ella y a través de ella, remitir a otra

realidad del mundo superior. Pero no por eso deja de ser simbólica. En realidad el contenido significativo de esa palabra cuando es utilizada en el lenguaje primariamente religioso es mínimo. «Dios» es palabra religiosa cuando, más o menos expresamente, significa mi Dios, es decir, el Dios en quien creo. En este sentido la palabra cobra el valor de un nombre propio —en el sentido de «condensación de la presencia personal operada por un nombre singular»⁴— cuya peculiaridad consiste en remitir al encuentro con una realidad de otro mundo.

Este ejemplo nos ofrece la raíz de ese simbolismo que invade el campo del lenguaje religioso. Si las palabras, si ciertas palabras del hombre pueden cargarse de esa densidad significativa que las convierte en simbólicas, es en virtud de una experiencia no directamente expresable del hombre religioso, que le lleva a conocer al sujeto que se ha hecho presente en esta experiencia en realidades de su mundo puestas, por una u otra razón, en relación con ella. Por eso, sin la referencia a esa experiencia el lenguaje religioso pierde todo su sentido, ya que desaparece el fundamento que permite la transfiguración, la transsignificación de la realidad de la que da testimonio el carácter simbólico de ese lenguaje.

Pero el lenguaje religioso, como cualquier otro lenguaje humano, está muy lejos de agotarse en los términos que componen sus frases, su discurso. A través de esos elementos se hace presente una modalidad: asertiva, optativa, invocativa, que expresa, podríamos decir, el tipo de relación con la realidad que el sujeto vive y expresa a través de los elementos de su discurso. Pues bien, a propósito de este aspecto decisivo del lenguaje cabe preguntarse si el lenguaje religioso utiliza alguno de estos modos como peculiar o se sirve indiferentemente de todos ellos.

Observamos, en primer lugar, que, aparentemente, todos los modos están presentes en el lenguaje religioso en mayor o menor medida, según los tipos de religión y los distintos talantes religiosos. «Bendito sea Dios»; «Dios es misericordioso»; «danos el pan de cada día»; «amarás al Señor tu Dios», son todas frases del lenguaje religioso usual en las que los mismos términos aparecen en diferentes modos. Esto nos indica que de todos los modos se sirve el lenguaje religioso; pero el problema será si no existe alguno primordial que determine el uso de los demás. Si ese modo existiera correspondería al tipo de relación primordial

4. Fórmula de M. Nédoncelle, *L'irruption du nom propre dans la prière et dans la réflexion*, en *L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu*. Paris 1969, 341.

con la realidad superior de la que brota originariamente el lenguaje religioso. Tal vez resulte aventurado responder directamente a esa pregunta. Trataremos, pues, de enumerar algunos de los rasgos fundamentales de ese lenguaje en relación con las modalidades de sus frases, con la esperanza de que ellos nos ofrezcan pistas para responderla.

El primer elemento que salta a la vista del más somero análisis del lenguaje religioso es que se trata de un lenguaje «autoimplicativo», como se ha dicho, para su sujeto⁵. En sus términos va siempre envuelto, como G. Marcey decía del orden del misterio frente al de los simples problemas, el sujeto que los emplea y su destino. En algunos casos puede referirse a los mismos temas y con términos semejantes a los que emplea el discurso científico o el filosófico, pero mientras en éstos el sujeto plantea unas cuestiones a las que él como sujeto permanece ajeno, en el lenguaje religioso el sujeto hace intervenir su propio destino que aparece connotado de tal suerte que se encuentra como empeñado en sus proposiciones, aun cuando no aparezca expresamente entre sus términos. Así, entre la expresión filosófica: «Dios es la causa de todo» y la expresión religiosa «Dios es el creador del cielo y la tierra», ambas assertivas y cuyos elementos son prácticamente idénticos, la diferencia fundamental —de la que se derivarán después otras muchas que revierten incluso sobre el significado de los términos— está en que en la primera se afirma una verdad de hecho mientras que en la segunda, que está inscrita en el contexto de un *credo*, de una profesión de fe, se expresa no sólo la afirmación de un hecho, sino también la aceptación, con todo lo que eso comporta sobre el conjunto de la existencia, del hecho de la dependencia absoluta.

Es cierto que en todo discurso humano existe esa referencia al sujeto, referencia que permite que el sujeto se exprese en él. En la «total situación del discurso» existe una dimensión existencial que se origina del hecho de que en el discurso se expresa el sujeto, pero esta propiedad del lenguaje humano se realiza de forma característica en el religioso por cuanto lo que en él se expresa, lo implicado en su discurso, es la totalidad de esa existencia, el conjunto de su destino.⁶

¿De dónde procede esta característica fundamental del lenguaje religioso? El ejemplo que aducíamos en el párrafo anterior

5. Sobre el carácter autoimplicativo del lenguaje religioso, cf. por ejemplo, M. Buber, *Eclipse de Dios*, Buenos Aires 1970, 35-36. También K. Jaspers. *Der Philosophische Glaube*, con la alusión a los casos de Bruno y Galileo.

6. E. Schillebeeckx, o. c., 38-44.

nos pone en la pista de la respuesta. «Dios es creador» es una afirmación dotada de una modalidad diferente de la presente en «Dios es causa», a pesar de ser ambas aserciones con términos semejantes, porque la primera se produce en el contexto de una profesión de fe con todo lo que como hemos visto esto implica. Ahora bien, este es el contexto de todas las frases del lenguaje religioso. Y este contexto significa que todas ellas se producen desde una relación que, a falta de mejores términos y conscientes de su imperfección, llamaremos relación interpersonal. Con esto no queremos decir que todas las frases del lenguaje religioso sean invocaciones dirigidas al tú trascendente. Ya hemos visto que en el lenguaje religioso se encuentran todas las modalidades posibles. Queremos decir que la persona que habla religiosamente es una persona establecida en el nivel de la relación yo-tú; es un yo frente a la transcendencia como tú o frente al tú trascendente y no el yo utilizador, yo frente a instrumentos; ni el yo competidor, yo frente a adversarios; ni el yo explicador, yo frente a objetos problemáticos. Los aspectos de esa relación: aceptación, entrega, disponibilidad, colaboración, participación, trascendimiento, etc., son los elementos de ese contexto que transforma los modos concretos: asertivo, optativo, etc., que pueda revestir de hecho el discurso religioso. De la misma manera que la referencia a la transcendencia confiere a todos los términos de la frase religiosa una común transsignificación que los convierte en símbolos, así la promoción del sujeto al estado de gracia de la relación transfigura su forma de ser y consecuentemente transforma los modos del discurso religioso y les confiere la pertenencia a un juego de lenguaje específico: el religioso. Por eso lo decisivo no son los términos que utilizamos: «ser supremo», «mi salvador», «mi refugio», «mi pastor», sino el tipo de actitud de trascendimiento desde la que los decimos. Paralelamente lo importante no es afirmar y negar o pedir, alabar, preguntar o imprecuar. De todos los modos están llenas las tradiciones religiosas. Lo decisivo es el tipo de relación desde el cual surgen las actitudes que se expresan en tales modos.

Pero, ¿no cabe establecer una jerarquía de estos modos que nos permita reconocer los originarios del discurso religioso de aquéllos otros que se derivan de los primeros? Creemos que sí. A continuación resumimos los grados más importantes de esa jerarquía.

Para el establecimiento de la misma disponemos de dos caminos más importantes. El primero consiste en descubrir en la gran masa de los lenguajes cristalizados en las tradiciones y en las escrituras religiosas las capas más profundas y ordenar desde

ahí las sucesivas formas que intervienen en ella. Este trabajo puede resultar sumamente valioso y hasta apasionante. Desde otras perspectivas y obedeciendo a intereses diferentes lo llevan a cabo los exegetas de las escrituras cristianas cuando siguen por ejemplo la historia de su redacción. La realización de esta tarea supone una minuciosidad analítica, la aportación de muy numerosos materiales y una especialización que impiden el que la intentemos en este lugar.

Pero cabe un segundo camino. Este parte del análisis de la vivencia de la actitud religiosa y trata de seguir el proceso de expresión en que se constituye, encontrándose en ese proceso con las formulaciones de todo tipo en que cristaliza. Siguiendo este camino en sus grandes líneas descubrimos que el primer momento —en un sentido que no es fundamentalmente cronológico— de la relación religiosa consiste en el reconocimiento de una realidad superior que ha irrumpido en la existencia del hombre. Este reconocimiento contiene como elementos más importantes la «evidencia» de su superioridad absoluta, la convicción de la íntima dependencia, la conciencia de la propia limitación ante su grandeza y la seguridad de encontrar por fin en ella la tan ansiada y buscada salvación. La compleja situación existencial vivida en esos elementos tiene numerosas formas de expresión. Pero los modos de todas ellas coincidirán en ser más del género de la expresión «explosiva»⁷ en la que se hace palabra un sentimiento intenso, que de la comunicativa de contenidos intelectualmente dominados y elaborados. La situación y el talante del sujeto, así como la cualidad de su experiencia religiosa y la estructura de la religión en la que vive influirán en la cristalización completa de esa forma expresiva. Pero todas ellas serán primariamente aclamaciones de una presencia inundante, del tipo: «Dios mío»; «Tú sólo santo»; «te alabamos»; «yo soy polvo y ceniza»; «apártate que soy un pecador». Es decir, que la primera forma que cobra la expresión religiosa es la exclamación. La primera teología, el primer lenguaje sobre lo divino, es la doxología. El modo originario del lenguaje religioso es el del himno de alabanza. En él encuentra su primera manifestación esa compleja situación a la que aludíamos hace un instante. Confusamente, pero con viva inmediatez y densa riqueza, resuenan en la voz de la alabanza religiosa más simple la adoración, la esperanza, la iluminación, la conversión, es decir, todos los as-

⁷ Cf. J. Wach, *El estudio comparado de las religiones*, Buenos Aires 1967, 137 y todo el cap. 3.

ectos fundamentales de esa actitud religiosa que hemos descrito, actitud desde la relación interpersonal con el Tú absoluto.

Por eso no es extraño que, inmediatamente ligadas con las primeras, aparezcan expresiones que formulan explícitamente en el lenguaje esa situación de relación: «te damos gracias»; «ven en nuestro auxilio»; «perdónanos» y las innumerables formas de la invocación que desgranan, de acuerdo con las diferentes situaciones humanas, la relación, aceptada y reconocida, ante el misterio.

El tercer nivel en la constitución del lenguaje religioso surge de la necesidad de reinterpretar la propia vida con su mundo desde la experiencia transformante del encuentro. Es el momento de la transfiguración simbólica y mítica del mundo y de la historia que permite afirmar: «el cielo pregoná la gloria de Dios» o «Yahvé liberó a nuestros padres de Egipto» o en «Jesús Dios nos ha visitado»... Junto a esta relectura del mundo y de los acontecimientos, el hecho del encuentro comporta unas exigencias para la vida del hombre que se traduce en esos «mandamientos divinos» que imponen el modo imperativo a numerosas expresiones del lenguaje religioso: «sed perfectos»... «amaos los unos a los otros», etc.

Por último, el sujeto religioso intentará hacerse cargo de lo ocurrido en esa experiencia cargada de luz al mismo tiempo que cegadora y lo hará recurriendo al mismo procedimiento por el que se hace cargo del conjunto de la experiencia. Es decir, utilizando aserciones por las que intenta situar en el conjunto de las realidades de su mundo la nueva realidad que lo ha transformado y lo ha reorganizado por completo. De esta necesidad surgirán las formulaciones asertivas del lenguaje religioso teológico. No es ciertamente la primera vez que el lenguaje religioso se expresa en aserciones. También en los niveles anteriores hay frases claramente asertivas: «Tú eres mi salvador», «Tú eres misericordioso», etc. Pero tales aserciones son en realidad una forma particular de invocación. Ahora, en cambio, aparecen afirmaciones cuya función es otra dentro del conjunto de la actitud religiosa. Cuando el teólogo afirma: «Dios es la causa de todo», su intención no es la invocación ni la alabanza. Con esta afirmación él pretende inscribir el término de la actitud religiosa en un sistema de pensamiento que le permita organizar la realidad de manera que en torno a ese término se integren todos los elementos de su sistema. Pero seguimos en el campo del lenguaje religioso si esta afirmación se realiza desde el interior de la relación aludida. Si en ella, pues, el término de este reconocimiento se hace logos humano, expresándose en el sistema del pensamiento

o —visto desde la otra vertiente— si en ella el creyente, que es el teólogo, trata de integrar en su entendimiento de sí y del mundo —*fides quaerens intellectum*— la presencia que se ha impuesto a su existencia y, por tanto, también a su pensamiento. En cambio, una aserción sobre Dios que lo reduzca a objeto de pensamiento humano puede ser todo lo valiosa que se quiera y puede contener una verdad innegable, pero no es una aserción religiosa ni contiene una verdad religiosa.⁸

Nuestra comprensión de las aserciones religiosas de la teología nos facilita el descubrimiento y la fundamentación de algunas características de este tipo de aserciones. El sujeto de las mismas es, en última instancia, un nombre propio. La palabra convencional que lo designa no remite como las que designan el resto de los sujetos a una realidad accesible a la experiencia humana generalmente compartible. «Dios» —que en toda proposición teológica es «Dios-en-quien-creo», aunque esto último sólo vaya connotado— se refiere a una realidad presente en ese acto de fe como incommensurable e inefable. Por tanto la aserción en que interviene sólo seguirá siendo teológica y religiosa en la medida en que conserve esa condición. De ahí la necesidad de que todas las aserciones teológicas se den en un horizonte de negatividad que relativiza el sentido de las afirmaciones o negaciones que sobre él se hagan.

Nos hemos referido hasta ahora a dos series de propiedades del lenguaje religioso: los términos que intervienen en sus frases y los modos más importantes de articularse esos términos dando así lugar a diferentes sentidos. Pero todo lenguaje es, además, comunicación. ¿Cuáles son los rasgos característicos del lenguaje religioso desde este nuevo punto de vista? El lenguaje humano cumple esta función sirviendo de vehículo de un contenido que pasa de la persona que habla a la que escucha. Para que tal función sea posible se requiere una situación de participación de los interlocutores. Ambos deben conocer el significado de los términos y compartir, al menos en principio, la experiencia en la que se ofrece la realidad mentada por esos términos. La peculiaridad de «la experiencia» que sirve de base al lenguaje religioso confiere una peculiaridad paralela al aspecto de su comunicación. Como hemos visto, el lenguaje religioso recibe su significado de su conexión con una actitud vivida en la que se da de forma no directa ni experimental la realidad a la que se refiere.

8. Sobre la relación entre teología y experiencia religiosa será muy útil leer el artículo de H. Gouhier, *Le nom de Dieu et l'expérience religieuse*, en *L'analyse du langage théologique*, Paris 1969, 395-401.

Tal actitud puede ser adoptada por otros sujetos, pero, en primer lugar, debe ser objeto de una decisión, en segundo lugar, no existen pruebas determinantes de su existencia y, por último, es insustituible si se quiere captar el sentido de los términos de ese lenguaje. Todos estos rasgos comportan el que la comunicación del sentido en el lenguaje religioso no pueda revestir la forma de una representación adecuada del mismo a través de los términos que le sirven de vehículo y que permita su captación simplemente por el hecho de conocer su significado. En cuanto expresión del contenido dado en la vivencia de una actitud, el lenguaje religioso no comunica directamente esos contenidos sino sólo a través de la vivencia de la misma actitud. La misión del lenguaje no es, pues, aquí servir de vehículo de unos significados directamente captables, sino testimoniar de una actitud y hacerla posible en otros para que de esa forma expresen a su vez el contenido de la misma y puedan así interpretar los términos del lenguaje del interlocutor. La comunicación en el lenguaje religioso tiene, pues, lugar bajo la forma del testimonio. Este término connota, además, una referencia a la vida de la que surge ese lenguaje que viene a hacer más complejo el problema de la comunicación en el lenguaje religioso. A este aspecto nos referimos en nuestro último apartado.

Resumiendo los resultados de esta rudimentaria fenomenología del lenguaje religioso, las características de éste son: en relación con los términos que intervienen con sus frases, el clima simbólico en que están bañados todos ellos. En relación con los modos de enunciación de ese discurso, el carácter autoimplicativo del sujeto que habla, la expresión en él de toda su existencia y el hecho de producirse desde la relación intersubjetiva con la trascendencia. A partir de estas características fundamentales los modos más importantes de este juego del lenguaje humano son en nuestra descripción el exclamativo del himno, la adoración y la alabanza; el invocativo del diálogo y la petición; y, por último, el asertivo. Este se produce desde la misma relación y tiene la negatividad como horizonte que nunca se traspasa. Desde el punto de vista de la comunicación, el lenguaje religioso es un lenguaje esencialmente testimonial.

Así descrito el sentido del lenguaje religioso, debemos dar un paso más y preguntarnos por su contenido de verdad y por las formas en que esa verdad puede ser justificada.

4. La verdad del lenguaje religioso

La descripción anterior nos permite plantear el problema de la verdad de este lenguaje sin imponerle una forma de verdad ajena al mismo, tomada de otros juegos del lenguaje humano y que no podría por menos de violentar su estructura. Así, sabemos que la verdad del lenguaje religioso, si la posee, no puede ser del tipo de las verdades verificables por el recurso a la experiencia ordinaria. Pero, ¿qué tipo de verdad es ése y cómo puede ser, si no verificada, sí al menos contrastada, compartida y comunicada intersubjetivamente?

Comencemos por observar que el sujeto religioso pretende en su lenguaje expresar una verdad fundamental, la de que —por decirlo de alguna manera— Dios le salva. La convicción de este hecho es el fundamento de su condición de hombre religioso. Y esta convicción, esta certeza no sólo la abriga en el interior de su corazón, sino que la confiesa, la proclama. En la confesión de fe el sujeto religioso hace algo más que proclamar su convicción religiosa. La proclama para los demás y por tanto afirma su verdad como una verdad comunicable, compartible. Por eso no es indiferente para él encontrar las «razones» de esa certeza que tiene por fuerza que ser intersubjetivamente aceptable. Es decir, que al pretender expresar y proclamar una verdad el hombre religioso pretende igualmente poseer razones que hagan comunicable esta verdad. Pero, ¿qué tipo de razones? Para descubrirlas conviene insistir en el tipo de convicción que se apoya en ellas. La convicción del creyente es absoluta. Ninguna otra le gana en certeza. Es verdad que se trata de una convicción objetivamente incierta y que por tanto siempre tiene que estar superando la duda. Pero la ha de superar efectivamente y desde el momento en que sucumba a ella deja de existir como fe. Por eso la convicción de fe desafía todas las demás convicciones y cree —que para el caso es lo mismo que esperar— contra toda esperanza. Ahora bien, junto a este aspecto de la convicción de fe es preciso mantener con la misma firmeza la incertidumbre objetiva, la falta de apoyo racional, más aún, el «escándalo del absurdo», como diría Kierkegaard, como elementos que el creyente debe superar para llegar a ser creyente. Así, pues, en la pretensión de verdad que comporta la convicción del creyente y que se expresa en su lenguaje se afirma al mismo tiempo que su seguridad de vivir y decir una verdad, su convicción de no disponer de apoyos racionales universalizables para esa convicción.

Aparentemente esto nos sume en el solipsista y desesperado *credo quia absurdum*. Tal situación haría de la fe y del lenguaje

en que se expresa una realidad sumamente sospechosa que no merecería ser tomada en serio, especialmente en este mundo pluralista en que vivimos donde cada cual ha de aportar las razones —al menos aceptables para los demás— en las que apoya su colaboración a la tarea común de hacer un mundo humano.

Pero creemos que las características de la pretensión de verdad propia del lenguaje religioso que hemos descrito no nos condena a esa consecuencia extrema. Descarta, eso sí, además del recurso a la verificación de la experiencia, la utilización de cualquier procedimiento demostrativo en sentido estricto. En efecto, cualquier demostración racional estricta de la verdad del lenguaje religioso la haría depender de los argumentos racionales aducidos en su favor, con lo cual se disiparían las características fundamentales del lenguaje religioso tal como lo hemos descrito. Ahora bien, entre la demostración estricta de la verdad de una proposición y el desesperado aferrarse a ella porque sí, es decir, sin razones, queda una amplia zona de lo racional y de lo humano en la que puede alojarse, junto a la de otros tipos de lenguaje, la pretensión de verdad del lenguaje religioso.

Mostremos algunos espacios de esa zona de lo humano. Supongamos, para partir de un ejemplo, la expresión: «Dios es amor», que consideramos central en nuestra tradición religiosa. Las dificultades que encierra a la hora de descubrir y fundar su verdad son muchas. La primera dice relación al sujeto de la proposición. ¿A quién se refiere? Ya decíamos antes que, aunque no expresamente, la fórmula, si es religiosa, dice en realidad: *mi Dios* es amor o Dios, en quien creo, es amor. Dios en ese caso no es una entidad que esa palabra represente. «Dios» significa: la realidad en la que creo, lo cual me remite a una actitud específica que comporta muchos aspectos y, en definitiva, una presencia, un encuentro. Al término de esa actitud es al que se refiere la palabra «Dios», entendida más como una especie de nombre propio que como un sustantivo común, aunque como un nombre propio especial como especial es el encuentro y la presencia que ha llevado a utilizarlo. De manera semejante habrá que entender la atribución del amor a ese Dios como su definición. Su sentido y su verdad, sólo comprensibles desde la relación en que se funda la presencia de ese Dios a nosotros, habría que buscarlos en una dirección como ésta: a la luz de esa presencia mi vida aparece como don; desde ese encuentro yo la vivo como gracia. Así, pues, Dios, la raíz de ese encuentro, debe ser entendido en la línea de la generosidad. La presencia a la que apunta el nombre Dios cobra la apariencia, se revela como amor.

El creyente no dispone de ninguna razón que demuestre su afirmación. Pero al remitir a sus interlocutores al terreno de esa «experiencias» hace inteligibles sus palabras para ellos. ¿Garantiza con ellos su verdad? No, ciertamente, de manera absoluta. Pero todavía dispone de un nuevo recurso para, si no garantizar la verdad, sí al menos hacerla fiable. Este recurso consiste en mostrar en la propia vida —que es el lugar, o mejor, el órgano de ese encuentro— que ésta procede de la generosidad, que se realiza en la acogida y la disponibilidad y se prolonga en el amor. Es decir, consiste en realizar, como decía Braithwait en un sentido un poco diferente, una vida «agapeística», orientada por el amor. Nada de todo esto demuestra la verdad de esa proposición religiosa. Pero con estos modestos recursos puede el creyente hacer audible y respetable su voz en el concierto de las voces humanas sobre los problemas fundamentales de la vida.⁹

Por lo demás, no es difícil mostrar que ante problemas como los que se expresan en el lenguaje religioso, las respuestas del hombre, positivas o negativas, se mueven todas en esa amplia zona de lo razonable, de lo defendible, de lo testimoniable y no de lo demostrable. Por eso lo que ciertamente se puede afirmar —y con ello volvemos a la necesaria inserción práctica de nuestro problema— es que a tales cuestiones la solución no está en la inquisición y el auto de fe, ni en la supresión más o menos cortés de los creyentes, ni en la guerra de religión. La solución —escatológica por definición— vendrá de la colaboración sincera de todos los hombres en la superación de las dificultades del camino compartido por necesidad y en la búsqueda leal de las soluciones mejores, así como del diálogo abierto de todas las verdades, en espera de que al final se haga presente la verdad.

9. La filosofía de la religión, atenta a este planteamiento del problema de la verdad religiosa, va elaborando considerablemente esta línea de pensamiento. No entraremos en sus razonamientos técnicos. Personalmente realizaríamos esa elaboración intentando mostrar cómo la verdad religiosa central ilumina la comprensión y el ejercicio de la existencia humana, y por eso se deja expresar en términos que se refieren a los valores fundamentales de esa existencia, aun cuando deban ser «extrapolados» para recibir la transfiguración simbólica característica de todo el lenguaje religioso. Cf. como esfuerzo particularmente conseguido, J. Gómez Cafarena, *El logos interno de la afirmación cristiana del amor originario*, en *Convicción de fe y crítica racional*, 369-391. Sobre todo este tema, remitimos también a la tercera parte de nuestra obra, *El encuentro con Dios*, Madrid 1976.

INDICE GENERAL

<i>Presentación</i>	9
I SITUACION RELIGIOSA Y SECULARIZACION	13
1 SACRALIZACION Y DESACRALIZACIÓN EN LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES Y EN NUESTRO TIEMPO	15
1 El hecho religioso como proceso de sacralización y su significado	17
2 La contaminación de la actitud religiosa por la excesiva densificación de su cuerpo de sacralidades	21
3 El problema de la desacralización en el cristianismo de nuestros días	27
2 LA LITURGIA CRISTIANA EN LA SITUACION ESPIRITUAL CON TEMPORÁNEA	31
1 La moderna sociedad industrial	32
2 Los resultados de la modernidad	34
3 Civilización técnica y situación religiosa	36
4 La crisis del humanismo técnico la sociedad post industrial	39
5 Al humanismo por la revolución social	42
6 La crítica de la cultura técnica por los movimientos contraculturales	44
7 El «humanismo» de la sociedad postindustrial y sus repercusiones sobre la vida religiosa	45
8 Las peculiaridades de la situación española	46
9 Algunas sugerencias y cuestiones a la liturgia desde la situación contemporánea	52
3 RELIGION, IGLESIA Y SOCIEDAD EN UNA SITUACION SECULARIZADA	59
1 Dimensión religiosa y dimensión social del hombre	59
2 Diferentes tipos de grupos religiosos	62
3 Cristianismo y dimensión social del hombre	66
4 La dimensión social de la actitud religiosa cristiana en la situación de secularización	71
5 La «doctrina social» de la iglesia en la situación de secularización	74
4 REDESCUBRIMIENTO DE LA RELIGION Y PRESENCIA DE LOS CRISTIANOS EN LA SOCIEDAD	79
1 Redescubrir la religión	80

2	El reconocimiento de Dios como Dios	83
3	Las condiciones para el encuentro con Dios	85
4	El encuentro personal con la trascendencia	86
5	Redescubrimiento de Dios y presencia en la sociedad	90
6	Reconocimiento de Dios y reconciliación de los hombres	91
7	Reconocimiento de Dios y liberación del hombre	94
8	Encuentro con Dios y presencia en la sociedad	96
▷	FORMAS ACTUALES DE INCREENCIAS	99
1	Precisiones terminológicas y metodológicas Los presupuestos de nuestra descripción	99
2	La actitud de incredencia desde el modelo de la actitud creyente	101
3	Formas actuales de incredencia	102
6	EL HOMBRE EN ORACIÓN ACTITUD RELIGIOSA PLEGARIA Y CONDICIÓN HUMANA	110
1	La oración expresión originaria de la actitud religiosa	111
2	Actitud orante y condición humana	125
II EL EJERCICIO DE LA VIDA RELIGIOSA	141	
7	LA FIESTA ESTRUCTURA Y MORFOLOGÍA DE UNA manifestación de la vida religiosa	143
1	La atmósfera de fiesta	145
2	Las acciones festivas	150
3	Hacia una tipología de las celebraciones festivas	154
4	La fiesta del hombre secular	155
8	DE LA «PRACTICA RELIGIOSA» A LA CELEBRACIÓN DE LA VIDA CRISTIANA	159
1	Situación de la práctica religiosa	159
2	Algunas causas de esta crisis	160
3	La actitud religiosa necesita de unos actos de culto para ser vivida	162
4	Cuando el culto se convierte en «práctica religiosa»	163
5	Recobrar el sentido de la celebración cristiana	166
6	Realizar el sentido de la celebración	168
9	RELIGIOSIDAD POPULAR, RELIGIOSIDAD POPULARIZADA Y RELIGIÓN OFICIAL	171
1	Religiosidad popular una definición previa	171
2	Religiosidad popular tradicional	173
3	La religiosidad popularizada	176
4	De la religiosidad popular a la religiosidad popularizada pasando por la religión oficial	179
5	Valoración antropológica y religiosa de la religiosidad popular	182
6	La evangelización desde el pueblo Hacia nuevas formas de religiosidad popular	184

II VARIACIONES SOBRE EL LENGUAJE RELIGIOSO SÍMBOLO MITO Y RAZÓN TEOLÓGICA

10	LA ACCIÓN EVANGELIZADORA DE LOS CRISTIANOS	189
1	Es posible todavía la tarea evangélizadora?	189
2	El nuevo contexto de la acción evangélizadora	190
3	La crisis de la identidad de la evangelización y los evangélizadores	193
4	Hacia una renovación de la conciencia evangélizadora	193
11	SACRAMENTALIDAD DE LA EXISTENCIA CRISTIANA	195
1	Introducción	195
2	Sacramentalidad de la condición humana	196
3	Sacramentalidad de la existencia religiosa	198
4	Sacramentalidad de la fe cristiana	198
5	Conclusiones	199
12	EL DESARROLLO DE UN LOGOS INTERNO A LA RELIGIÓN EN LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES	212
1	El logos interno del hecho religioso o la experiencia religiosa como matriz y fuente de pensamiento	216
2	Las elaboraciones del logos simbólico	221
3	La experiencia religiosa de Israel y la teología como historia	223
4	Las religiones místicas y la teología de la liberación del mundo y de la historia	236
5	El logos interno a la religión y la crítica filosófica de la religión	243
13	VALOR TEOLÓGICO DE LA EXPERIENCIA HUMANA	247
1	Carácter teofánico de la experiencia humana	249
2	La experiencia humana, experiencia teopráctica	251
3	La experiencia humana como experiencia teológica	260
4	Conclusiones	262
14	EL LENGUAJE RELIGIOSO. SU SENTIDO Y SU VERDAD	264
1	De la demostración de la existencia de Dios al problema del sentido del lenguaje religioso	265
2	Tres pasos más importantes en el planteamiento del problema desde la perspectiva de la filosofía analítica	266
3	Hacia una fenomenología del lenguaje religioso	268
4	El criterio del lenguaje religioso	277