
Para comprender el hecho religioso

DR. BENITO ENRIQUE GARCÍA GUERRERO
Instituto Bíblico y Oriental
ORCID: 0009-0007-1766-7038
benitoenrique13@gmail.com

Recibido: 5 junio 2022 / Aceptado: 8 agosto 2022

Resumen: Este trabajo quiere responder a la demanda de quienes buscan una introducción breve pero significativa al hecho religioso, en nuestro contexto occidental y español. Se trata de un estudio que constituye una sencilla aproximación pluridisciplinar al fenómeno religioso, desde las principales ciencias de las reli-

giones, según la óptica particular del autor.

Palabras clave: religión, psicología, sociología, historia, fenomenología, filosofía, teología.

Understanding religious phenomenon

Abstract: This work aims to respond to the demand of those who are looking for a succinct but significant introduction to the religious phenomenon in our western and Spanish context. It is a study that offers a simple multi-disciplinary approach to the religious phenomenon, from the

main religious sciences, according to the author's particular viewpoint.

Keywords: religion, psychology, sociology, history, phenomenology, philosophy, theology.

I. INTRODUCCIÓN

Aunque bastante más tarde que otros países europeos, España entró en un proceso de modernización tecnológica e industrial, donde los mercados se han erigido en los grandes soberanos. No son pocos quienes asemejan el mundo emergido de esta modernización a un enorme y enloquecido «casino global», donde el desplazamiento de algo tan etéreo y fuera de control, como una gran masa anónima de capitales, tiene influencia decisiva en nuestras vidas. Un descenso o ascenso del tipo de interés en algunas de las instituciones neurálgicas de nuestro régimen económico (Reserva Federal de EEUU, Banco Central Europeo, FMI, etc.) puede afectarnos de inmediato, e irreversiblemente, a prácticamente toda la humanidad, para hacernos cada vez más ricos o para arruinarnos completamente.

A la mejora sustancial de las condiciones materiales de la vida, debemos añadir que, en los diez años que separan la primera década de 1960 de la década de 1970, nuestro país sufrió una metamorfosis total¹. Los años sesenta constituyeron una auténtica revolución, tanto en desarrollo científico y tecnológico, como en ámbitos tan diversos de nuestra cultura, como puede ser el campo del arte y de la estética, los gustos musicales y las modas, sin olvidar el trastorno que se operó en la escala de valores y en las prácticas sexuales. No es exagerado afirmar que, durante este corto periodo de tiempo, las sociedades y el imaginario colectivo occidental se erotizan².

Este proceso de modernización fraccionó nuestro tiempo en dos: el tiempo de trabajo-estudio y el tiempo de ocio-vacaciones. Durante el tiempo de trabajo-estudio nos dedicamos a fabricar productos, ideas y mercancías y, durante el tiempo libre (de ocupaciones laborales), nos con-

¹ Interesantes observaciones al respecto pueden encontrarse en: J. Elzo, *Nuestra sociedad hoy: desafíos y oportunidades para la evangelización*, Editorial Frontera, Vitoria, 2020, 40 ss.

² Aunque no es el único, un factor explicativo de la eclosión de la pederastia en el estamento clerical, durante las pasadas décadas, puede ser la experiencia de contraste operada entre el rigorismo de las exigencias morales, enseñado en los seminarios, y la liberación sexual predominante en la nueva sociedad. Cf. J. Elzo, *Abusos de menores en la Iglesia: ¿Cómo hemos llegado hasta aquí? Breves apuntes sociológicos*, Razón y fe, N° 1437, enero-febrero 2019, 59-70.

sagramos a consumir nuestra ración diaria de placer en forma de alimentos tangibles, pero también intangibles tales como la música, el cine, los espectáculos deportivos, etc.

Y muchas veces, como sonámbulos anestesiados dentro de este engranaje social técnicamente planificado, con sueldo a fin de mes y con el entretenimiento que proporcionan las pantallas, parece (di)misión compartida haber desertado de la búsqueda del sentido global de nuestro tiempo y de nuestra vida, reduciéndonos a operarios cuyo sentido parece limitarse a ejecutar dos funciones principales: productor y consumidor³.

La sagrada evolución de la técnica, la ciencia y la tecnología, ha servido en bandeja de plata ciertas técnicas sibilinas de poder que, analizando con cuidado el modo de someternos al entramado seductor de dominación, está acabando por integrarnos en un universo de imágenes programadas por ordenador. Como escribe Flusser, «en tal aprieto y en tal angustia la sociedad diseminada, en adelante, será programada para vivir, conocer, valorizar y actuar apretando teclas»⁴.

España entró así, como los demás países de su entorno, en el proceso occidental de civilización, cuya *lógica instrumental* y de *producción* contribuyó considerablemente a elevar nuestro nivel de confort. Sin embargo, dicho proceso incubaba también una *lógica del desarraigo*⁵ y una forzosa suavización de las costumbres, que amenazó, y sigue amenazando, con disolver los vínculos colectivos identitarios tradicionales.

Unos lazos atávicos, sancionados por ritos litúrgicos inmemoriales que, no solo integraban a los miembros en diferentes comunidades y colectivos, también les proporcionaban un sentido trascendente y una identidad histórica nacional⁶. Y ante este vacío de sentido profundo, los

³ La figura, recogida por Heidegger, del productor y del consumidor es recurrente en la obra de Ernst Jünger, aunque también resuena en ellas la figura marxista del trabajador industrial. Cf. J. Beaufret, *Al encuentro de Heidegger*, Monte Ávila Editores, 1993, 64; 73.

⁴ V. Flusser, *El universo de las imágenes técnicas*, Caja Negra, Buenos Aires, 2017, 80.

⁵ M. Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana*, Tecnos, Madrid, 1989, 70 ss.

⁶ La fe católica era estimada como un elemento constitutivo de la identidad nacional. A la muerte del general Franco (1975), «el último Constantino», comienza a difuminarse el humus cristiano que parecía sostener la cultura española. Cf. E. Bueno de la Fuente, *España, entre cristianismo y paganismo*, San Pablo, 2002, Madrid, 24 ss.

individuos de la sociedad del bienestar hiperconsumista (Lipovetsky), embarcándonos en la dinámica de personalización e individualización, radicalizada en la Modernidad, quizá estemos entrando en un proceso de desmoralización indolora, que nos está deslizando hacia la actual *lógica del suave nihilismo* («doux nihilisme»), cuyas últimas figuras posmodernas son la cibernética⁷ y el narcisismo⁸.

De este modo, la indiferenciación de lo que *hay* («Il y a»), destacada por Levinas, y el poder del anónimo e impersonal *Se da* («Es gibt»), subrayado por Heidegger, siguen extendiendo su sombra de tedio mortal sobre la humanidad, hasta que el clásico homo *sapiens sapiens* no tenga más remedio que sucumbir, y ceder su trono a esa nueva clase de analfabeto secundario llamado «homo festivus festivus»⁹.

Aunque casi en completo silencio, el desencadenamiento de estas lógicas, que ahogan nuestras interrogaciones esenciales, ha influido poderosamente en nuestra actual experiencia y comprensión –vulgar– del tiempo y, en consecuencia, en nuestro modo de estimar el sentido y el valor de la propia vida. Un aspecto que tiene relación directa con el clima «a-religioso» que se respira hoy en España, pero que no parece ser exclusivo de nuestro país, ya que esta atmósfera de «indiferencia pura»¹⁰ se extiende a otras latitudes europeas y occidentales. Se trata de lugares, como la zona oriental de Alemania, donde a la pregunta de si son creyentes, hay personas que responden con una pregunta: ¿qué significa eso?¹¹

Como decimos, esa década de los años sesenta del siglo pasado constituyó, en España, un traumático proceso de revoluciones y cambios

⁷ En la entrevista del *Spiegel*, Heidegger responde, con rotundidad, que la cibernética ocupa hoy el puesto de la filosofía. M. Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana*, 74.

⁸ Más que un amor enfermizo a sí mismo, el narcisismo quizá consista, sobre todo, en una férrea indiferencia al acontecimiento, a los imprevistos de la historia. En la era de la televisión y, más aún de internet, se está imponiendo la monstruosa prepotencia de la noticia (Sánchez Ferlosio) y de la reacción orgánica, que arrebata nuestra experiencia y anula nuestra capacidad de respuesta genuinamente humana.

⁹ Interesantes observaciones al respecto se pueden encontrar en: J. M^a, Ayuso, *Educación contra el suave nihilismo y la suave barbarie*, en: *El deber gozoso de filosofar*, Sígueme, Salamanca, 2018, 423 ss.

¹⁰ G. Lipovetsky, *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 2000, 34 ss.

¹¹ J. Martín Velasco, *Mística y humanismo*, PPC, Madrid, 2007, 31.

ideológicos que, a nivel religioso y eclesial, logró instaurar una tensa relación entre una Iglesia instalada en el régimen político-religioso del nacional-catolicismo y otra Iglesia que quería avanzar en la línea de las nuevas directrices marcadas por el Concilio Vaticano II. Una situación histórica convulsa que «gemía con dolores de parto» por dar a luz una nueva configuración plural, democrática y aconfesional de la sociedad española.

En nuestro país, la transición política hacia la democracia no solo constituyó una ruptura con el marco institucional eclesiástico. Supuso prácticamente una descerebrada y frívola enmienda a la totalidad del sistema del catolicismo, lo que incluyó también el rechazo de la experiencia histórica y de la cuestión espiritual que subyacía y daba sentido a nuestra tradición y vida hispánica¹².

No son pocas las mujeres y los hombres reflexivos que detectan en este divorcio entre la *cultura* y su matriz –el *culto* o cuidado espiritual y religioso–, la raíz de un peligroso y trágico vacío histórico. Un vacío espiritual que está generando una disposición afectiva denominada «acedia» o atonía de ánimo. El significado original de este término apunta a un estado de descuido espiritual que tiende a desembocar en la apatía y la angustia que, en los tiempos posmodernos, se relaciona con estados depresivos¹³.

Conviene no olvidar, a este respecto, las palabras del célebre médico suizo C. G. Jung, quien, tras casi cuarenta años de intensa dedicación al campo de la psicología y de la psiquiatría, confesaba que no había tenido un solo paciente cuyo problema básico no sea religioso, en particular todos ellos suelen reconocer que han perdido aquello que las religiones vivas proporcionaban, que no es sino la respuesta al sentido primero y último de la existencia. El médico no consideraba a nadie realmente curado, hasta

¹² Una decisión, con gran sentido, de la que tendríamos mucho que aprender en España, es la tomada por el joven Martin Heidegger. El 9 de junio de 1919 escribe al amigo de los días católicos comunes esta confesión: «Puntos de vista teórico-cognoscitivos, que se extienden a la teoría del conocimiento histórico, me han hecho problemático e inaceptable el sistema del catolicismo, aunque no el cristianismo y la metafísica, si bien esta, de todos modos, en un nuevo sentido». R. Safranski, *Un maestro de Alemania*, Tusquets, Barcelona, 1997, 139.

¹³ Según el INE (Instituto Nacional de Estadística), en el año 2009 se produjeron en España 3429 suicidios. En el año 2018 se produjeron 3539 suicidios. En el año 2019 se produjeron 3671 y, en el año 2020, 3941 suicidios.

que no recuperaba su actitud religiosa, lo que no necesariamente debía implicar la pertenencia a un determinado credo¹⁴.

Consciente de este tránsito suicida dado en España, el filósofo español Eugenio Trías señaló que, ante las crisis cultural que padecemos, y ante el nihilismo o vacío de sentido y valor, al que parece haber conducido la civilización hija de la conciencia y proyecto secularizador ilustrado, una de las tareas primordiales del humano reflexivo es pensar y abrirse de verdad, con mente despejada y sin prejuicios hijos de la sospecha, al hecho religioso, al fenómeno religioso, tal como lo testimonian las grandes tradiciones históricas y espirituales¹⁵.

Ante este vacío de sentido profundo, que nuestro vagabundeo posmoderno trata en vano de encubrir, pocos asuntos resultan tan importantes como este esfuerzo intelectual que pretende comprender la estructura profunda de la vida religiosa, es decir, el sentido y la verdad de nuestra correlación histórica con lo Sagrado y lo Santo.

Pero, si como señaló Durkheim, la situación religiosa es un catalizador de lo que ocurre en la sociedad, esclarecerla también redundará en un mayor conocimiento del hombre contemporáneo y del hombre sin más¹⁶. Un esclarecimiento tanto más urgente en lugares como España, donde no pocos de sus habitantes, como afirma Trías, son muy poco dados a la reflexión¹⁷.

II. HACIA UNA COMPRENSIÓN DEL HECHO RELIGIOSO

Las religiones han revestido –y todavía siguen revistiendo– mucha importancia para la vida histórica, social y personal de las gentes. La excepción quizá sea Europa y parte del mundo occidental, donde se ha producido algo así como una arritmia entre posmodernidad y cristianismo. Una desazón indefinible que podría deberse a que «la situación de lo religioso en la modernidad no es clara; que el factor religioso no termina de encontrar su lugar en la cultura moderna»¹⁸.

¹⁴ H. Küng, *¿Existe Dios?* Ediciones Cristiandad, Madrid, 1979, 436.

¹⁵ *Pensar la religión*, El País, 19 de junio de 1990.

¹⁶ J. Martín Velasco, *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid, 2003, 11.

¹⁷ C. Aymar, *Inteligencia y religión en España (1990-2020)*, El Ciervo, Barcelona, 2021, 219.

¹⁸ J. Martín Velasco, *El malestar religioso de nuestra cultura*, Ediciones Paulinas,

Pues bien, ha sido precisamente en el mundo moderno y occidental donde se han ido desarrollando diversos enfoques y ciencias que han servido, entre otras cosas, para comprender, con mayor profundidad, algunos aspectos fundamentales del fenómeno religioso. Sin ánimo de ser exhaustivos, nuestro propósito en estas páginas es realizar unas sencillas anotaciones al respecto, que podrían suscribir los cultivadores de estos saberes y disciplinas. Finalizaremos este trabajo ofreciendo al lector unas coordenadas generales en relación a la posibilidad y al tipo de correlación con lo sagrado que, según nuestra perspectiva, parece presentarse a la mujer y al hombre contemporáneo.

1. Psicología del hecho religioso

A pesar de no haber unanimidad sobre el estatuto científico de la psicología de la religión¹⁹, algunos psicólogos han asignado a esta disciplina dos tareas fundamentales: señalar la génesis subjetiva de los fenómenos religiosos, e identificar el papel que cumplen las religiones para un funcionamiento equilibrado de la mente y del comportamiento humano.

Respecto a la primera tarea (las motivaciones que generan sentimientos religiosos), algunos psicólogos han identificado en ciertas experiencias límite el origen de las religiones. Ya se trate de experiencias cargadas de negatividad, como la angustia ante la muerte, el miedo a lo desconocido, el sentimiento de culpa, deseos insatisfechos o tendencias sexuales frustradas, ya sean experiencias de signo positivo como el asombro ante la existencia, la llamada a la esperanza absoluta, el ansia de superación o los sentimientos oceánicos, que nos incitan a integrarnos en armonía con la Naturaleza y el Universo, lo cierto es que algunos psicólogos sitúan aquí, en experiencias límite, el origen de los hechos religiosos y de sus prácticas.

En cuanto al papel que cumplen las religiones en la configuración de la personalidad, podemos resumir en tres sus funciones principales.

En primer lugar, las religiones aportan capacidad de resistencia y protección ante situaciones de sufrimiento, vulnerabilidad y soledad. Las cos-

Madrid, 1993, 17.

¹⁹ A. Fierro, *Psicología de la religión*, en: M. Fraijó, *Filosofía de la religión*, Trotta, Madrid, 1994, 117 ss.

movisiones religiosas constituyen, en segundo lugar, una respuesta seria a dos de las demandas más decisivas de los seres humanos: respuesta a los interrogantes últimos sobre el sentido del ser humano en el Universo, por un lado, y respuesta también a la peculiar necesidad de admirar y adorar que sentimos los seres humanos, por otro.

En tercer lugar, se puede argüir que las religiones contribuyen a forjar férreamente el carácter de las personas. Un ejemplo sería la influencia que las creencias cristianas protestantes han tenido en la configuración del carácter laborioso, austero, disciplinado, emprendedor, que está en la base del empresario moderno (Weber).

En líneas generales, la psicología de la religión trata preferentemente de identificar y explicar, según metodología científica y experimental, los factores y mecanismos psíquicos que están en la raíz del impulso y de los comportamientos que son considerados religiosos.

Un hito, dentro de los análisis psicológicos de la religión, es el representado por el psicoanalista austriaco Sigmund Freud. Si bien es cierto que el método psicoanalítico revelaría la trama de sexualidad inconsciente y reprimida, de la que deriva toda superestructura espiritual, el origen de nuestra creencia en Dios procedería del sentimiento de desamparo, miedo y soledad ante nuestro destino trágico e irreversible del sufrimiento, la enfermedad y la muerte. Es por ello que buscamos un calmante para ese dolor en forma de consuelo en la ficción de un ser supremo.

La religiosidad nacería precisamente de esta ilusión o fantasía originada por la experiencia traumática infantil de desvalimiento e impotencia ante las amenazas de la naturaleza y del destino. Esta experiencia de indefensión y vulnerabilidad despierta la necesidad de protección, donde Freud advierte una correlación entre el complejo parental y la creencia en Dios, especialmente con la autoridad paterna.

Este autor añade que tendemos a revestir dicho ser supremo con los rasgos de nuestro padre, como símbolo más cercano del macho dominante de la horda primigenia. Lo necesario, para un correcto crecimiento, será, en consecuencia, despertar de las ilusiones infantiles y servirse de las propias capacidades para vencer las amenazas y dificultades²⁰. Adler, por su parte, no analiza la religión a partir del complejo parental sino de la ex-

²⁰ E. Fromm, *La misión de Sigmund Freud*, FCE, Madrid, 1980, 101.

perencia de contraste entre la imperfección sentida y la perfección anhelada²¹.

Si, para Freud, la religión es causa de una neurosis obsesiva universal, para su discípulo herético, C. G. Jung, «la religión cura las neurosis e impide su aparición»²². Para explicar ciertos estados neuróticos, para interpretar gran parte de los sueños o manifestaciones oníricas, y para comprender no pocos comportamientos individuales, este médico suizo necesitó recurrir a esa capa o trasfondo psíquico subterráneo, donde yacen latentes las fuerzas y arquetipos estructurales de la humanidad, llamado «inconsciente colectivo». Muestra así que no solo somos herederos de la evolución de un cerebro, sino también de una tradición y cultura espiritual, de donde emergen los mitos colectivos.

En este sentido, los mitos propios de las religiones cumplen una función estabilizadora en la constitución de nuestra personalidad, ya que en ellos nuestra identidad individual encuentra su estructura y significación profunda, al descubrirse inscrita en una memoria común ancestral y en un inconsciente atávico que heredamos de la primera humanidad.

Que cierto tipo de racionalidad científica trate de ahogar, reprimir, e incluso extirpar, esta imaginación y trascendencia simbólica, será fuente de brotes psicóticos, al desarraigar la conciencia actual de su matriz espiritual o fase primigenia primitiva.

2. Sociología del hecho religioso

Como sabemos, las religiones han acompañado a todas las sociedades y culturas humanas hasta la actualidad y, de este modo, han ejercido sobre ellas una influencia muy considerable. Como ya señaló Raimon Panikkar²³, las religiones han aportado, en ocasiones, elementos positivos pero, en no pocos momentos de la historia, han traído consigo el escándalo del odio, las guerras, el sufrimiento, la muerte y los abusos de poder.

Pues bien, a pesar de su enorme influencia social, ha sido a partir del siglo XIX cuando los hechos religiosos se han convertido en objeto de es-

²¹ M. Fraijó, *Filosofía de la religión*, Trotta, Madrid, 2022, 140.

²² H. Küng, *¿Existe Dios?*, 436.

²³ F. Torradeflot (ed.), *Diálogo entre religiones. Textos fundamentales*, Trotta, Madrid, 2002, 173 ss.

tudio y tratamiento propiamente científico por parte de la sociología. Regogemos a continuación las dos funciones o papeles básicos que las religiones han desempeñado en las diversas sociedades²⁴.

Por un lado, han desempeñado la función de constitución e integración-cohesión de las sociedades. La ciencia puede desplazar y reemplazar a la magia y a la superstición religiosa en el campo del conocimiento, como de hecho ha ocurrido en la historia, pero no tanto en el ámbito sociocultural. Nada como la religión y su peligroso –pero fascinante– ámbito sagrado para vincular estrechamente a los individuos, y ordenarlos establemente en una colectividad. Esta vinculación y ordenación ha sido especialmente lograda por las religiones, debido a la eficacia de sus acciones simbólicas (mitos y ritos, entre otras). Estas acciones expresivas no solo han funcionado como productoras de sentido, que aglutinan a los habitantes de un determinado territorio en un tiempo dado, sino que han servido también de hilo de memoria que unía a las diferentes generaciones, reconstruyendo y actualizando las tradiciones.

Por otro lado, las religiones han cumplido la función de resistencia al cambio y de crítica de algunos aspectos sombríos del progreso. En este sentido, algunos sociólogos reconocen, con acierto, que algunos representantes oficiales de las instituciones religiosas han sido, en no pocas ocasiones, hostiles al progreso y, de este modo, han obstaculizado el desarrollo humano integral. Aun constatando la verdad de esta tesis, debemos reconocer que las religiones también han funcionado como instancia crítica de los poderes opresores del mundo, contribuyendo así a la mejora de las condiciones de vida de los habitantes. Un ejemplo paradigmático ha sido la teología de la liberación en Iberoamérica.

Señaladas estas dos funciones indiscutibles de las religiones, en las distintas sociedades donde se han encarnado, la sociología del hecho religioso también se ocupa de indicar las principales tendencias que marcarán el futuro de la religión en las diversas sociedades, también en aquellas tecnológicamente avanzadas como las nuestras.

Desde los años 60 del siglo pasado, la tesis de la secularización de las mentes y de las sociedades era indiscutible. Con el término «seculariza-

²⁴ J. M^o Mardones, *Sociología de la religión*, en: M. Fraijó, *Filosofía de la religión*, Trotta, Madrid 1994, 133 ss.

ción» se entendía clásicamente la pérdida de relevancia y significación de las mediaciones religiosas (los signos y símbolos, especialmente del cristianismo) en las sociedades desarrolladas científicamente y técnicamente. Según los defensores de esta tesis, el proceso de modernización, unido a la crítica a las ideologías, acabaría por conducir, a las religiones tradicionales, a la extinción prácticamente total²⁵.

Siguiendo esta tesis de la secularización irreversible, algunos sociólogos consideraron que el lenguaje simbólico de la fe religiosa no les parece un instrumento capaz de competir en eficacia con los medios universales que pertenecen a la economía y a la política, tales como internet y sus dispositivos de conexión, o con el lenguaje del dinero y del sexo, para muchos, el único acceso a lo extraordinario (Merleau-Ponty). Desde este punto de vista, el futuro que esperaba a las religiones sería, insistimos una vez más, la desaparición total.

Ahora bien, desde los años 70-80, se viene desmintiendo, tanto en la teoría como en la práctica, esta tesis clásica de la secularización, argumentando que la nuestra es más una época plural que secular. Frente a una única versión de la modernidad, que habría iniciado el proceso de decadencia irreversible de lo religioso, hay sociólogos hoy que constatan la existencia de múltiples modernidades²⁶, es decir, zonas del planeta a la vanguardia de la ciencia y de la tecnología, donde sigue plenamente vigente el espíritu tradicional y religioso (EEUU, Japón, Israel, Arabia, etc.). Por ello, se puede y debe defender que la modernidad no ha implicado en absoluto la desaparición de las creencias religiosas.

Si hubiera que señalar alguna excepción quizá sea precisamente Europa, donde se fraguó precisamente la tesis de la futura desaparición de la religión y donde se diagnosticó la muerte de Dios (Nietzsche). Han sido principalmente los países europeos donde el tránsito traumático desde el universo simbólico teológico de «la cristiandad» al universo secular del «individualismo posesivo», ha llevado a un número muy considerable de personas a renegar de *Aquel* correlato religioso que, en sus vidas, correspondía a la fe.

²⁵ J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Trotta, Madrid, 2006, 513.

²⁶ Sociólogos de la religión importantes como Peter L. Berger proponen reemplazar el paradigma de la «secularización moderna» por el del «pluralismo y las múltiples modernidades». P. Berger, *Los numerosos altares*, Sígueme, Salamanca, 2016, 9-176.

Aunque el factor religioso –especialmente cristiano–, no acabe de encontrar su lugar e integrarse satisfactoriamente en la sociedad, en lo que toca a la religión en Europa, hay quien defiende que la nuestra no es tanto una época de increencia cuanto de duda²⁷. Nuestra cultura duda de la posibilidad de fundar de manera última el sentido de nuestra vida. Preocupados, quizá excesivamente, con las urgencias y demandas de nuestras múltiples actividades y búsquedas cotidianas, parece que estamos clausurados dentro de una férrea alternativa de la que ya nos es muy difícil escapar: o hemos sustituido esta búsqueda del sentido definitivo con la indiferencia, o hemos negado que esta significación sea cognoscible según los cánones y patrones del que se considera único conocimiento fundamentado y, por tanto, valioso: el saber científico-técnico moderno²⁸.

Otro de los fenómenos que parece desmentir la tesis de la secularización, es decir, el presupuesto –y prejuicio– indiscutible que dirigía los estudios occidentales sobre los hechos religiosos, es la irrupción en nuestros días de ciertas señales que descubren la necesidad irreprimible, la nostalgia y el anhelo inextirpables de lo absolutamente Sagrado y Santo, incluso en individuos implantados en contextos a la vanguardia del avance tecnológico, como ya anticipamos. Señalamos, a continuación, tres síntomas de esta situación.

El primer síntoma lo constituye la voz de movimientos religiosos conservadores. Por un lado, los movimientos neoconservadores, especialmente norteamericanos, que consideran que el único modo de vida, que puede permitir mantener el sistema del bienestar, es el regreso a la ética cristiana protestante del esfuerzo y del trabajo por encima del goce despreocupado y del placer, que parece haberse impuesto en las sociedades hiperconsumistas. Por otro lado, el fundamentalismo religioso de los temerosos de Dios, especialmente por parte del judaísmo y del islam –aunque en el siglo XX existió también integrista cristiano católico y protestante–, que buscan salvaguardar su identidad histórica con el ejercicio de prácticas religiosas tradicionales en todos los órdenes de la vida (matrimonial y familiar, litúrgico, económico, etc.).

²⁷ *Ibid.*, 126.

²⁸ P. Gilbert, *Metafísica*, Sígueme, Salamanca, 2008, 187.

El segundo síntoma es el resurgir de comunidades emocionales y de nuevos movimientos religiosos (NMR) como las sectas. Ello es debido a que la secularización no ha constituido sino la salida del ordenamiento institucional socio-religioso²⁹. Los individuos quizá sigamos siendo tan (poco) religiosos como siempre (Marcel Gauchet). Debido a su expansión espectacular, debemos destacar, en el seno del cristianismo protestante, la eclosión del pentecostalismo evangélico. Algunos cifran que su crecimiento ha llegado a más de 300 millones, en el espacio de un siglo. La clave de su éxito parece obedecer a varios factores: un culto muy dinámico y participativo, una organización muy sencilla, normas morales estrictas con la prohibición del consumo de alcohol y del tabaco, y la recuperación de la vida familiar tradicional basada en la fidelidad y una moral estricta en el trabajo³⁰.

El tercer síntoma del «retorno de lo sagrado» ha sido la floración de nuevos movimientos sociales e ideologías políticas, que no hacen sino retornar a las religiones paganas antiguas, como el ecologismo y ecopacifismo (culto a la sacralidad de la Madre Naturaleza), el feminismo (culto a lo Sagrado Femenino), el animalismo y veganismo (culto a los animales totémicos), etc.

3. La historia de las religiones

Dicho sencillamente, la historia de las religiones estudia las diferentes variaciones que se han sucedido –y se siguen sucediendo–, en la relación entre lo sagrado (el ámbito de los dioses) y lo profano (el mundo de los mortales), a lo largo de esta larga partitura que es, de algún modo, la historia. Dentro de esta historia, han recibido una particular atención y consideración aquellos «tiempos de ruptura» que han supuesto para la humanidad la irrupción de una nueva forma o configuración histórica de presencia-ausencia de lo Sagrado en el mundo de los mortales.

La historia de las religiones ha constatado que toda mujer y todo hombre auténticamente religioso, sea de las sociedades nómadas o agrícolas antiguas, o pertenezca a las sociedades industriales y digitales como

²⁹ <http://philitt.fr> 2014 10 09 entretien-avec-marcel-gauchet-e-monde-moderne-est-sous-le-signe-de-lignorance .

³⁰ J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 527.

la nuestra, reconoce, de alguna manera, que todo lo que existe, y todo lo que hay de bello, bueno y verdadero en el mundo de los mortales (el mundo profano), tiene su fundación y primer fundamento en acontecimientos inmemoriales, cuya génesis se remonta al ámbito de los dioses inmortales (el mundo sagrado).

Sin embargo, para que los mortales descubramos realmente esta estructuración profunda de la realidad (sagrado-profano), es necesario que los dioses, cuando «deciden asomarse» al mundo de los mortales, encuentren al menos una posibilidad de fisura en el caparazón de alguna disposición y experiencia afectiva. Únicamente si esta presencia mortal, esta experiencia presente, es agrietada, puede iniciarse y propiciarse así la revelación revolucionaria de su más íntima identidad. Estas acciones de revelación, estas manifestaciones de lo sagrado en el mundo profano, o manifestaciones de los dioses a los mortales, se han denominado técnicamente «hierofanías».

Los historiadores de las religiones han tratado de poner cierto orden a la variedad, complejidad y multitud inmensa de hierofanías que se han dado desde el principio de los tiempos, clasificando y tipificando las mismas según «el lugar» donde los mortales hemos escuchado, reconocido y encontrado nuevamente la alusión e interpelación de los dioses. Así, los historiadores de las religiones han cifrado en tres los lugares o «criptas» preferentes, donde la Divina Presencia se ha (des)encriptado o (des)ocultado para algún testigo mortal.

Como ha ocurrido especialmente en las religiones antiguas, las manifestaciones de lo sagrado se reconocen en elementos naturales, fenómenos físicos como el arco iris, o fuerzas y poderes de la naturaleza (cratofanías), como terremotos, volcanes, etc., que tienen lugar en el *cosmos*. La visión y el pensamiento mítico elemental, que colaboró a tejer las leyendas antiguas, arraiga precisamente en los elementos naturales básicos: tierra, procreación, sangre y muerte predominan, pero también la existencia humana estaba estrechamente vinculada con plantas, los árboles, los ríos, las olas, los vientos, las nubes y el ojo solar y lunar como testigos vigilantes, etc.

Conviene subrayar dos observaciones en relación a las religiones prehistóricas. En primer lugar que, aunque el sentido masculino de la realidad está presente, el sentido femenino de la realidad y la Diosa de la Tierra dominan la mentalidad. De algún modo los dioses vivían sobre y bajo la

tierra, no en el cielo. El segundo aspecto que llama la atención es que los dioses se revelaron principalmente en forma de animales (teriomorfismo)³¹.

Ahora bien, cuando las manifestaciones de lo sagrado irrumpen en acontecimientos de la propia vida, la *historia*, y ya no tanto el cosmos, se carga de una significación religiosa. Por ejemplo, el acontecimiento de liberación obrado por YHVH en el éxodo o salida de Egipto, tal como conmemora y celebra la religión judía en su fiesta y rito litúrgico del *Pésaj* o Pascua, sería un caso prototipo de este tránsito de la naturaleza a la historia. Así, la religión judía comprendió e interpretó su relación con Dios *como una historia* de fidelidades e infidelidades a una alianza entre el Santo y el pueblo.

En tercer lugar, la historia de las religiones muestra que la manifestación del Misterio puede concentrarse, especialmente, en determinadas presencias encarnadas, en *presencias personales* concretas con rostro humano. Por ejemplo, cuando el cristianismo proclama la encarnación especial de la Presencia de Dios en una mujer concreta, María, y en un hombre singular, Jesús, a quien, tras el acontecimiento de Pascua, comenzaron a designar como «Mesías», como el «Cristo».

Aunque estos tres lugares o modos de presencia estén presentes, valga la redundancia, en mayor o menor medida, en prácticamente todas las tradiciones y fases culturales e históricas, la evolución religiosa del pueblo Israel constituye un ejemplo paradigmático, ya que vivió estas tres variaciones en los lugares hierofánicos. Siguiendo varias observaciones de algunos de los mejores especialistas³² consideramos que es útil y acertado presentar la mentalidad israelita en las siguientes fases.

Hasta el asentamiento del pueblo en Canaán, en el período que se denomina Antiguo Israel, las revelaciones misteriosas de lo sagrado tuvieron lugar al margen de la experiencia de los mortales, es decir, estuvieron muy influidas por la mentalidad mítica y por la intuición sacral³³. Estas revelaciones ocurrieron en el único tiempo real, el tiempo mítico/sagrado inmemorial, del

³¹ W. F. Otto, *Los dioses de Grecia*, Siruela, Buenos Aires, 2003, 18 ss.

³² G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento II*, Sígueme, Salamanca 1984, 137.

³³ J. Vermeylen, *El Dios de la promesa y el Dios de la alianza*, Sal Terrae, Santander 1990, 64 ss.

que el tiempo profano constituía simplemente un pálido reflejo. Resulta natural, por tanto, que los mortales sintieran una sed imperiosa de lo sagrado, una auténtica nostalgia del Ser, lo que equivaldría a reencontrar la presencia de los dioses, tratando de reintegrar, su tiempo y su experiencia, en el tiempo de origen, el tiempo fuerte, fresco y puro, tal como era *in illo tempore*, el único tiempo auténticamente valioso y pleno³⁴.

Su vida cotidiana, llena de momentos insignificantes –desde el punto de vista religioso–, transcurría en el tiempo profano, un tiempo penoso y miserable. Es por ello que se hacía necesario tensionar y referir la vida cotidiana al tiempo sagrado. A este tiempo solo se accede en contexto litúrgico, donde la celebración de ritos recuerda y actualiza las grandes gestas creadoras de los seres arquetípicos, divinos o ejemplares acontecidas en otro tiempo diferente a la historia humana. De este modo, se podría establecer una diferencia nítida entre los tiempos y espacios sagrados, y los tiempos y espacios profanos.

Esta experiencia de participación festiva en el tiempo fuerte de la fundación, se traduce en la certidumbre de poder recomenzar periódicamente la vida con el mayor número de oportunidades. Si bien es cierto que el carácter cíclico de la experiencia del tiempo, donde solo cabe vida –en sentido fuerte–, como repetición ritual de un pasado originario, impide que acontezca algo genuinamente nuevo.

El tiempo profano no se dejaba comprender todavía como un tiempo absoluto y lineal abstraído del acontecimiento y orientado a un fin futuro³⁵, al modo nuestro, sino como «muchos tiempos llenos» con diversa plenitud, y sometidos a un orden o sucesión determinada, que constituían una unión indivisible «con sus hechos o sucesos». Había que apelar al auxilio de una gran sabiduría para no malograr ese tiempo-fijado a las cosas y a las ocupaciones, a fin de conocer su misterioso *kairós*.

Es precisamente en las celebraciones festivas donde aparece una continuidad y una ruptura en la conciencia israelita del tiempo en relación a la mentalidad mítico-natural cananea. Los especialistas siguen detectando una mentalidad mítica cuando las fiestas son comprendidas como los

³⁴ M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid 1973, 84.

³⁵ Aunque el futuro es «el ahora continuado». G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento II*, 135.

modos de acceso a un tiempo más pleno y lleno que el cotidiano, siguiendo el ritmo cíclico natural de la siembra y la cosecha (recolección de la cebada, vendimia, etc.). Sin embargo, tras la instalación en Canaán, se produce una ruptura de consecuencias inesperadas.

Lo que condujo a este salto, que ocasionó una cesura religiosa sin precedentes en la historia de las religiones –la comprensión de su propia experiencia como histórica–, es el momento en que el pueblo vincula las festividades del culto, no a fenómenos naturales, como era habitual, sino a un conjunto sucesivo de acontecimientos histórico-salvíficos. Como señala von Rad, «en el Mazot, fiesta de la recolección de la cebada, se hizo conmemoración de la salida de Egipto (Ex 23, 15); y en la gran fiesta del otoño y la vendimia, se recordó el tiempo del desierto y de la morada en las tiendas (Lev 23, 42 ss.)»³⁶.

Así, Israel fue tomando progresiva conciencia de que, desde la concepción de la creación (protología), como el amanecer de la historia de la revelación del designio de Dios, hasta la consumación (escatología) como recapitulación de dicho designio, la historia se iba haciendo irreplicable. Cuando los acontecimientos salvíficos se independizaron del culto y se hicieron absolutos, a la vez que se hacían presentes a todas las generaciones, convirtieron el devenir histórico en irreversible. Para Israel, por tanto, solo se puede hablar de «historia», en sentido propio, allí donde Dios interviene reorientando radicalmente nuestro tiempo³⁷.

De este modo, podemos tomar conciencia de la importancia suma que ostentó este *giro histórico del sentido* de las fiestas, para ocasionar una revolución religiosa sin precedentes, cuyos efectos llegan hasta hoy. La vida del pueblo de Israel «fue interrumpida» por el designio de Dios para hacer época. Siendo intervenida por la *acción de su Dios que se revela en la experiencia histórica*, y que se deja invocar por su nombre propio, inauguró un nuevo eón en la historia de la humanidad.

Como acabamos de señalar, en la época mítica, las revelaciones misteriosas de lo sagrado tuvieron lugar en el inmemorial tiempo mítico o sagrado, por tanto, al margen de la experiencia miserable y del tiempo cotidiano de los mortales. En cambio, en un tiempo axial determinado, el

³⁶ *Ibid.*, 137

³⁷ *Ibid.*, 138-141.

conjunto de la experiencia humana del pueblo de Israel entró a formar parte integrante de la revelación de su Dios YHVH.

De ahí que, mientras los mortales «prehistóricos» comprendieron la salvación como la abolición liberadora de la erosión que supone la fluencia continuada del tiempo, participando ritual y repetitivamente en los acontecimientos míticos, el pueblo «histórico» israelita comenzara a comprenderla como decisiones-giros-saltos históricos de iniciativa y libertad, producidos por la escucha atenta de los signos ocultos que cada época histórica incubaba en su interior.

La originalidad del cristianismo en relación con el judaísmo quizá resida precisamente en la radicalización del lugar de revelación. Para el movimiento cristiano, el conjunto de la experiencia judía colectiva se concentra en una experiencia humana singular como parte integrante de la revelación de su Dios ABBÁ. Incluso en los profetas del Antiguo Testamento, que hablaban desde su experiencia propia, se podía diferenciar entre su presencia personal y la Palabra escuchada. Según los testimonios de los primeros cristianos, en Jesús de Nazaret, su propia experiencia presente es la Palabra reveladora.

Fue una pena que la configuración grecolatina del cristianismo cayera con demasiada frecuencia, y contradictoriamente, en concepciones míticas de la revelación cristiana, donde nuestra experiencia presente era menospreciada. Ésta no constituía sino un material religiosamente neutro, que únicamente cobra valor teofánico y teándrico cuando entra en un templo-tiempo sagrado, a conmemorar ritualmente la revelación del designio de Dios, que tuvo lugar en las acciones maravillosas en favor de su pueblo y de su hijo.

4. La filosofía de la religión

La filosofía, de algún modo, consiste en el ensayo que realizamos los mortales con el propósito de alcanzar una comprensión global del sentido de todo, lo que comporta una búsqueda incansable por encontrar la clave que permita descifrar la significación primera y última de nuestra presencia en la historia y en el mundo. Este esfuerzo de comprensión se realiza con diferentes metodologías, aunque todas ellas parecen compartir cierto aire de familia, al remarcar el pensamiento lógico-conceptual y las disposiciones afectivas como modos privilegiados de acceso a lo real.

Pues bien, a lo largo de nuestra historia occidental, se han dado básicamente dos formas de filosofía que tratan de comprender y/o explicar los hechos religiosos: por un lado, aquellos pensamientos filosóficos más respetuosos con el Misterio al que toda auténtica religión, en última instancia, dirige su atención (*fenomenología de la religión*). En segundo lugar, aquellas filosofías estrictamente racionalistas y empiristas, muy críticas con todo aquello que evoque los misterios de las religiones (*filosofía ilustrada*). Este segundo tipo de filósofos tienden a eliminar todo misterio de nuestra vida, reduciendo todo a problemas, más o menos difíciles de resolver, pero todos ellos susceptibles de ser resueltos a través de los avances científicos y tecnológicos.

Sin retrotraernos a la antigüedad remota, este segundo tipo de filosofía se inicia virulentamente como reacción al escándalo producido por las guerras de religión que ensangrentaron Europa, durante los siglos XVI-XVII³⁸. Unas confesiones e instituciones religiosas que, al creerse dogmáticamente en la posesión absoluta de la verdad, han sido causa de intolerancia que ha conducido a una violencia atroz y sin escrúpulos. De este modo, los intelectuales o ilustrados de la época buscaron, por todos los medios, que la *razón* tomara el relevo de la *revelación* religiosa como instancia que colaborara esencialmente a conseguir la unión y la paz en una Europa religiosamente dividida.

Aunque pueda juzgarse que el advenimiento de la época moderna constituyó un duro revés contra la fe cristiana, especialmente por este escándalo producido por las luchas y matanzas infligidas entre católicos y protestantes (hugonotes), lo cierto es que, entre los siglos XVI-XVII, algunos de los más importantes intelectuales (Descartes, Locke y Leibniz, por ejemplo) lucharon contra el clericalismo, y contra la sordera e irracionalidad de que hicieron gala católicos y protestantes, pero nunca contra el Dios del Evangelio. Así, se puede defender, con toda convicción, que «no hay apenas un solo pensador importante anterior a Voltaire en el que

³⁸ Estas guerras se iniciaron con la Reforma protestante y se extendieron desde el año 1524 hasta aproximadamente 1698: guerra de los campesinos alemanes (1524-1525), guerras en Suiza (1529-1531), guerras de Esmalcalda (1546-1547), guerras de los ochenta años en Países Bajos (1568-1648), ocho guerras político-religiosas en Francia (1562-1598), guerras de los Treinta años en media Europa (1618-1648), etc.

sea posible reconocer algo similar a una insurrección contra la idea cristiana de Dios»³⁹.

Célebre y muy influyente parece que fue la correspondencia entre Federico el Grande de Prusia (1712-1786) y este ilustrado francés, cuando se hicieron frecuentes las redes informales de comunicación epistolar entre intelectuales –«la república de las letras»–, desarrolladas al margen del ámbito universitario y de las diferencias de *status* social. En este intercambio epistolar entre un rey y un hijo de un funcionario, se juzgaba el judaísmo y el cristianismo como obstáculos al progreso y a la ciencia. El cristianismo, en particular, era estimado como la religión más absurda y sangrienta que había infectado Europa. La fe cristiana no era sino una ficción supersticiosa e infame, originada por la imaginación oriental, y que abrazaron algunos fanáticos imbéciles⁴⁰.

Resulta muy relevante también destacar al menos una de las obras que más ha contribuido a moldear el juicio sobre la tradición bíblica de los europeos cultivados, en el crucial periodo que abarca desde el año 1776 (Independencia de las colonias de EEUU) a 1788 (víspera de la Revolución francesa). Se trata de la publicación de los seis volúmenes titulados «Historia de la decadencia y caída del Imperio romano», a cargo del historiador protestante Edward Gibbon⁴¹.

Una de las explicaciones que este autor ofrecía al ocaso de esta civilización grandiosa, estaba relacionada con el ámbito cultural, especialmente con la resistencia perniciosa que la tradición bíblica representó para promover la racionalidad, y fomentar el progreso y la felicidad del género humano. Si bien es cierto que este autor inglés elogiaba algunos aspectos de la misión cristiana, argüía que esta tradición había contribuido eficazmente al desmoronamiento del Imperio por razones como las siguientes.

El espíritu pacífico de inspiración escatológica promovido por la Iglesia, un auténtico Estado dentro de otro Estado, contribuyó a debilitar el

³⁹ W. Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Sígueme, Salamanca, 2001, 159.

⁴⁰ S. Gregg, *Razón, fe y la lucha por la civilización occidental*, Homo Legens, Madrid, 2020, 104.

⁴¹ La importancia suma de esta publicación ha sido destacada recientemente por Samuel Gregg, en la obra ya citada. S. Gregg, *Razón, fe y la lucha por la civilización occidental*, 55 ss.

carácter adusto y recio romano, erosionando su determinación para la lucha y para los asuntos mundanos. Y una vez ganada la partida espiritual, atrayéndose el alma de la población y del emperador, este último se sentiría obligado a prestar mayor atención a las disputas doctrinales en los concilios que a las guerras militares en los campos de batalla. De este modo, se sentiría compelido también a invertir numerosos recursos económicos y militares para la construcción de templos y monasterios.

Respecto al judaísmo, sintetiza este historiador, no es más que el producto de gentes, cuyos celosos prejuicios y su huraña obstinación, les han llevado a aceptar con mayor apego sus remotas tradiciones que la evidencia ilustrada que le imponen sus sentidos y su razón.

Para los ilustrados, el progreso exige utilizar todos los medios a nuestro alcance para *liberarnos* de las supercherías y de las creencias falsas o erróneas. Ello comportaría el progreso en el conocimiento, es decir, la extracción de las leyes físico-matemáticas que rigen los ritmos de la naturaleza, para alcanzar su dominio, el control humano y su aplicabilidad técnica en las más variadas esferas. Un proyecto moderno que quizá tenga su acto fundacional en las palabras de Galileo, en *Il Saggiatore (El Ensayador)*, en 1623, hace casi exactamente 400 años: «la lengua en la cual está escrito el Libro de la Naturaleza es la lengua matemática».

Dentro de esta crítica ilustrada a los hechos religiosos, en particular a las religiones emergidas de la tradición bíblica, se enmarcan también los ataques decimonónicos asestados por los llamados «maestros de la sospecha», en expresión del filósofo Paul Ricoeur. Mediante diferentes métodos (materialismo histórico, filológico y genealógico, etc.), todos ellos tratan de desenmascarar los intereses ocultos de dominación que se esconden tras los conceptos lingüísticos y en las estructuras culturales, socioeconómicas, etc.

Señalemos, a continuación, unas intuiciones generales de algunos de estos célebres pensadores: el teólogo bautizado en el catolicismo, pero educado en el protestantismo y, más tarde, ingresado en la sociedad de los filósofos, Ludwig *Feuerbach*, el sociólogo Karl *Marx*, de origen judío, y el filólogo griego Friedrich *Nietzsche*, hijo de un pastor protestante.

La vocación filosófica de *Feuerbach* (1804-1872) despertó al escuchar, durante medio año, las clases del filósofo alemán G. W. F. *Hegel* en Berlín. Allí descubrió que aquel presupuesto del que debía partir para llegar a la verdad, no podía ser ya la fe y la creencia religiosa –como hacía la teolo-

gía— sino el pensamiento, como lo hacían las ciencias y la filosofía. Palestina le resultaba de una estrechez que asfixiaba su razón.

Lo esencial de su crítica a los comportamientos religiosos consiste en reducir el origen de la conciencia y de las creencias religiosas a dos fuentes, donde interviene determinadamente la fantasía humana.

Por un lado, los delirios espontáneos generados por la *actividad psíquica* (deseos, sentimientos, emociones, etc.) para su propio consuelo. Según Feuerbach, si no hubiera desgracias y males no existirían dioses y religiones. La otra fuente de donde brota el sentimiento religioso, sería el conjunto de todas las *realidades naturales* (estrellas, árboles, piedras, animales, fuerzas, etc.), que los seres humanos distinguimos de nuestra propia subjetividad.

Si todos los elementos simbólicos de las religiones (creencias, ritos, mitos, etc.) obedecen en definitiva a una proyección y sublimación irreal de las cualidades propias de la naturaleza humana y de la naturaleza cósmica, la teología sería una enfermedad o patología psíquica que la terapia filosófica y científica debe curar.

Ahora bien, debemos constatar que el esfuerzo pionero en la crítica ácida contra los hechos religiosos, vertida por el joven Feuerbach, tuvo que reconocer, veinticinco años más tarde, que todos sus intereses siempre estuvieron, de uno u otro modo, relacionados con la religión y la teología⁴².

Marx, por ejemplo, piensa que el cristianismo (y la Iglesia católica) ha sido, de algún modo, cómplice de la implantación, consolidación y perpetuación de un sistema económico capitalista que ha organizado políticamente el mundo, trayendo consigo flagrantes desigualdades sociales. Para este autor, la religión cristiana ha servido de opio o droga que, al prometer consuelo al sufrimiento que vivimos en este mundo —inventándose otro mundo más allá de la muerte—, ha adormecido o narcotizado la conciencia revolucionaria de los trabajadores explotados, impidiendo así el giro o revolución social que propiciara la toma del poder y la dictadura por parte del proletariado, y la implantación del sistema sociopolítico y económico comunista.

⁴² M. Cabada, *La autorrealización o liberación humana como crítica de la religión en Feuerbach*, en: M. Fraijó, *Filosofía de la religión*, Trotta, Madrid 1994, 291 ss.

Si bien es cierto que, como nos ha recordado el filósofo Eugenio Trías, antes de deleitarnos con su célebre caracterización de la religión como «opio del pueblo», este pensador, en un escrito juvenil, había dado con una formulación que parece acercarse más a la esencia lo religioso: toda auténtica religión expresa y manifiesta «el llanto y el gemido de la criatura oprimida»⁴³.

Compartiendo cierto aire de familia con el filósofo de Tréveris, Nietzsche argumentaría que el cristianismo también ha sido cómplice, pero, en este caso, no tanto del sistema económico como del sistema cultural de creencias y valores falsos que han acabado por desmoralizar y domesticar a los hombres de valía, a los hombres fuertes. Este pensador denuncia que los valores platónicos y judeocristianos del bien, la justicia y la verdad han sido rodeados interesadamente de un aura de sacralidad por parte de los hombres débiles. De no haber recurrido a la astuta invención de estos valores morales y religiosos, la fortaleza psíquica y física de los hombres fuertes hubiera acabado por aplastar la debilidad psíquica y física congénita del hombre inferior, logrando su total exterminio.

Este sería un somero recorrido por algunas de las principales formas de filosofía que se han mostrado enormemente críticas con todo aquello que evoque un Misterio trascendente, más allá de lo abordable por los datos que proporciona nuestra experiencia y por las reglas lógico-conceptuales que rigen nuestra racionalidad. Todos estos intentos han contribuido a radicalizar el proceso de secularización-desacralización en Europa, lo que no tiene por qué ser necesariamente negativo para recuperar la esencia originaria de la religión⁴⁴.

Debemos reconocer que, aunque con limitaciones, la hermenéutica de la sospecha ha arrancado algunas máscaras que encubrían, tanto intereses ocultos, como el verdadero rostro de las religiones que los mortales han anhelado siempre contemplar. ¿No podría acaso ocurrir que, como señala algún especialista español, las mujeres y los hombres hemos erigido nuestro particular becerro de oro, nuestro pequeño universo de ídolos, y

⁴³ E. Trías, *Religión ecuménica y fragmentos de revelación*, en: *Pensar la religión*, Ediciones Destino, Barcelona, 1997, 44.

⁴⁴ Algunas observaciones en este sentido se pueden encontrar en: J. Martín Velasco, *La religión en nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca, 27 ss.

solo cuando una catástrofe sobrevenga sobre la humanidad, se hará nuevamente posible la (des)ocultación o (re)velación del designio del Misterio, obstruido durante cientos o miles de años, por nuestra tendencia idólatra?

Pues bien, a pesar de sus aspectos positivos, este enfoque crítico no pudo captar la esencia profunda de las religiones. La fase de demolición tuvo que ser completada con la fase de construcción, mediante un método más fino de comprensión e interpretación del hecho religioso.

Durante los siglos XIX-XX se ha ido elaborando un tipo específico de comprensión de las religiones denominado «fenomenología de la religión»⁴⁵, que reacciona a todo intento reduccionista –por ejemplo, el de los «maestros de la sospecha»–, que trataban de explicar los hechos religiosos recurriendo exclusivamente a causas sociales, psíquicas y culturales. Motivos que están lejos de corresponder a los testimonios aducidos por aquellos mortales que dicen haber asistido, en primera persona, a acontecimientos de revelación de lo sagrado.

La fenomenología de la religión acepta, intentando huir de prejuicios ilustrados, que los fenómenos religiosos constituyen hechos presentes que se han dado en la historia de las civilizaciones y en las culturas de los mortales. Ahora bien, en el caso de los fenómenos religiosos se trata de unos hechos humanos *específicos*, es decir, diferentes e irreductibles a otros fenómenos, como pueden ser fenómenos estéticos, éticos, de amor y odio, psíquicos, sociológicos, culturales, etc.

La condición y experiencia mortal, propia de los humanos, es ineludiblemente corporal-espacial y lingüístico-conceptual. Y esta condición se desarrolla cotidianamente según diferentes modos de experiencia y según determinados patrones de comportamiento. Ahora bien, unos y otros se desarrollan prácticamente siempre «dentro del orden profano», es decir, «dentro del orden del tiempo» (Anaximandro), que parece conducirnos sigilosa, pero irreversiblemente, a la muerte definitiva.

En el caso de los hechos religiosos, se debe tener en cuenta que tienen su origen en sucesos o acontecimientos, donde irrumpe un Misterio tre-

⁴⁵ Un método y una actitud que se inspira en la tradición hermenéutica (Schleiermacher y Dilthey), la corriente hierológica (Söderblom y Otto) y la filosofía fenomenológica de Husserl.

mendo y fascinante que, (des)ocultándose, nos revela un ámbito del todo desconocido, absolutamente diferente del orden profano, totalmente otro a aquel horizonte donde fuimos situados cuando rompimos a hablar. Este novísimo nivel u orden es el horizonte sagrado.

Si tuviéramos que poner en relación la terminología tradicional de las religiones con las designaciones actuales propias de las ciencias particulares y de la filosofía, se podría decir que este acontecimiento de revelación, que implica y moviliza la totalidad de nuestra presencia o experiencia mortal en el mundo y entre los hombres, nos sustrae súbitamente al espacio-tiempo y al contexto histórico.

Ahora bien, sin la donación de un insospechado aliento –venido de no se sabe– que, pudiera auxiliar al mortal para transgredir las barreras de la finitud –del tiempo y de la muerte– y, así, provocar la apertura de este nuevo horizonte de vida (in)finita y escatológica, no hubiera existido ningún tipo de religión auténtica en el planeta tierra. Por ello, el mortal que ha vivido algún tipo de acontecimiento de revelación se encuentra –para siempre– en deuda, porque sabe que el orden profano, donde se desarrolla su vida cotidianamente, es debido –en última instancia– al mundo sagrado, al mundo de los dioses.

De estas breves consideraciones se puede inferir que todo fenómeno religioso, como todo hecho de experiencia, esconde una estructura significativa, es decir, un conjunto de elementos que, dispuestos en un orden determinado, originan una significación específica. Podemos resumirlos en los siguientes.

En primer lugar, las *presencias de los mortales* dispuestas en diferentes actitudes y modos de experiencia, propias del horizonte profano, del nivel de vida finita, temporal, muchas veces convertido en tiempo de juego y distracción. Cuando algunos mortales son sensibles a una extrañísima llamada o seña, como a la espalda, puede continuarse el proceso revelatorio. El Misterio santo pasa a exigir al mortal la adquisición de una disposición de descentramiento de sí mismo y reconocimiento del Totalmente Otro que se denomina *actitud religiosa* o teologal. Esta disposición engloba varios momentos, entre los que cabe señalar tres: la decisión, el giro y el salto de fe.

En segundo lugar, las *mediaciones* o *lugares*, propios del horizonte profano, donde esta llamada o interpelación del orden sagrado irrumpe

en la vida mortal. Las presencias mortales que han captado esta llamada tienden a dotar de una significación sagrada al lugar o mediación donde han encontrado dicha huella o insinuación de lo sagrado, al interpretar que los dioses han elegido esa mediación o lugar como predilecto.

En tercer lugar, el (*designio del*) *Misterio santo* que, mediante la emisión de alguna señal o signo, inicia el movimiento de acercamiento a las presencias mortales, para revelarles y enseñarles la escondida senda que conduce a su salvación, es decir, el camino oculto que conduce al conocimiento y contemplación de su Verdad. Revelación que comporta un inicio de comprensión del significado primero y último de su presencia en el cosmos (la creación), en la historia y entre los mortales.

Ahora bien, no debemos olvidar que todas las religiones que conocemos han surgido del seno de una tradición religiosa anterior. Si se han emancipado de su «religión madre» es porque un grupo o sujeto, particularmente dotado desde el punto de vista espiritual, ha reformado, restaurado o renovado *el lugar y la conciencia de la revelación* del –designio del– Misterio divino en un momento relativo de su tiempo histórico.

La historia de las religiones muestra que, en todas las épocas, se han vivido procesos de sacralización y desacralización-secularización. Que cierto tipo de realidades naturales y culturales profanas pasen a ser comprendidas como sagradas y viceversa, es una ley que obedece al propio dinamismo de la historia. Ahora bien, para la fenomenología que estudia las manifestaciones y revelaciones religiosas a lo largo de la historia humana, se hacen absolutamente necesarias dos diferenciaciones esenciales que no debemos olvidar.

Diferenciar lo sagrado de lo profano, por un lado, y diferenciar el acontecimiento revelador (del designio divino⁴⁶) de aquellas mediaciones racionales, emocionales y comunitarias, siempre condicionadas y relativas a las coordenadas espacio-temporales que rigen toda experiencia humana, a través de las que el creyente responde y configura, vive y comparte su correlación religiosa.

Para el filósofo Eugenio Trías, la revelación de lo Sagrado acontece de modo diversificado y pluriforme. De ser así, cada religión consistiría en una determinada configuración simbólica, siempre parcial y relativa, de lo Sagrado. De este modo, las religiones positivas constituirían inesti-

⁴⁶ Con el carácter de absoluto o incondicionado que ello también comporta.

mables fragmentos de revelación y verdad, es decir, «revelaciones fragmentarias, siempre necesarias, de esa religión ecuménica que las subyace»⁴⁷.

Por ello, se puede concluir que ninguna religión es absoluta⁴⁸. Todas ellas, como sistemas de mediaciones (libros, ritos, personas, etc.) que son, están constituidas por elementos conmemorativos de la revelación de los diferentes designios histórico-relativos de una Verdad absoluta, siempre viva y siempre mayor, de naturaleza histórico-escatológica.

5. La teología

Como acabamos de señalar, el filósofo es aquel mortal que ensaya alcanzar una comprensión global del sentido de todo, principalmente a través de dos caminos: el pensamiento lógico-conceptual y las disposiciones afectivas. Hemos pasado revista a las dos formas básicas de filosofía occidental de la religión, que han abordado la comprensión e interpretación de los fenómenos religiosos: la filosofía *crítica* ilustrada y la filosofía *fenomenológica*.

El teólogo estaría en sintonía con el segundo de ellos, pues su comprensión del fenómeno religioso, más que realizarse como un «espectador desinteresado» desde el exterior –al modo del filósofo crítico–, ha padecido la convulsión y ensanche –desde el interior de su propia tradición– operada por la revelación (de un designio histórico-escatológico) y la (disposición de) fe con las que ha sido agraciado, pero también investido de una enorme responsabilidad que, casi podríamos denominar, profética.

El tipo de teología dogmática surgida de la Contrarreforma, en cambio, siguió un método o práctica teológica en tres tiempos: en primer lugar, la exposición de la doctrina de la Iglesia, es decir, la presentación y explicación de un depósito o sistema de dogmas que explicitan una fe católica clara e inmutable. En segundo lugar, se trataba de justificar ese conjunto de proposiciones o enunciados «ahistóricos», mostrando su conformidad con la autoridad de la Escritura y/o con la Tradición de la Iglesia. En tercer lugar, se procedía al análisis especulativo en forma filosófica y/o teológica.

⁴⁷ E. Trías, *Religión ecuménica y fragmentos de revelación*, 66.

⁴⁸ E. Troeltsch, *El carácter absoluto del cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1979.

Lejos de esta comprensión dogmática de la teología como un tratado racional sobre Dios, desde nuestra perspectiva, el auténtico teólogo debe ensayar una comprensión de su fe –procedente de un acontecimiento de revelación de un designio divino–, tratando de integrarla en su experiencia temporal y en su comprensión histórica –*fides querens intellectum*– que, además de inscribirse en una tradición y comunidad histórica determinada, forma parte consustancial del propio acontecimiento de revelación. El primer reto para el teólogo consistirá en dejarse «transpropiar» personalmente, para así transitar del modelo dogmático al modelo hermenéutico⁴⁹.

Una vez operada esta transformación interior, el teólogo deberá esforzarse en escrutar los signos del designio del Misterio en su tiempo histórico⁵⁰. Dicho de otro modo, su misión preferente consistirá en interpretar las señales que el designio divino envía a cada fase de la historia, pero siempre con las categorías de comprensión actualizadas al desarrollo de las ciencias, y en contraste con la experiencia histórica, interpretada por la tradición religiosa donde se inscribe el propio teólogo.

A nuestro parecer, a este reto inicial se unen otros desafíos que nuestra época y nuestro entorno cultural occidental plantea a la teología cristiana, y que podrían resumirse en los siguientes.

En primer lugar, la indiferencia religiosa respecto a la configuración grecolatina del cristianismo en Europa. La disminución de la asistencia a las prácticas religiosas, el descenso de las vocaciones consagradas, el deterioro de las creencias y la desregulación del creer, la relativización de sus reglas de fe y la relajación de sus exigencias morales, la implantación de prejuicios contra el lado ministerial e institucional del cristianismo, etc., serían ejemplos claros del clima de desafección y distanciamiento respecto a la institución eclesiástica, que constituye un nuevo escenario donde se despierta la teología en este siglo XXI.

⁴⁹ C. Geffré, *Le chistianisme au risque de l'interpretation*, Les Éditions du Cerf, Paris 1983, 67 ss.

⁵⁰ A raíz del *aggiornamento* realizado por el Concilio Vaticano II, algunos teólogos han flexibilizado la rigidez apologetica clásica, que únicamente consideraba signos del Designio a los milagros y las profecías, con la categoría, ya implícita en los evangelios (Mt 16, 4; Lc 12, 54-56), de «los signos de los tiempos». R. Fisichella, *La revelación: evento y credibilidad*, Sígueme, Salamanca 1989, 361 ss.

En el caso español, un reconocido sociólogo de la religión ha lanzado recientemente esta atinada cuestión:

«¿No será que el indiferentismo religioso (que no espiritual), a la postre, sea básicamente una actitud antieclesial o, si se prefiere, de repulsa de la institución religiosa en España, todavía muy mayoritariamente, esto es, de la Iglesia católica? Con la información estadística existente, (...), me inclino a apuntar esta hipótesis como muy verosímil»⁵¹.

Un segundo desafío vendría dado por un pluralismo irreversible de derecho y el interrogante que suscita sobre la propia identidad cultural y religiosa. El teólogo francés Claude Geffré reconoce que hoy «el signo de los tiempos que Dios nos envía es la globalización, es decir, el de la necesaria interdependencia de todos los pueblos de la tierra»⁵². Así, del mismo modo que el ateísmo y la secularización constituyeron serias amenazas –pero también oportunidades– que condujeron a remodelar la teología cristiana, la urgencia está actualmente, a su juicio, en el *encuentro* con la pluralidad de tradiciones religiosas que conviven –a veces simplemente coexisten– en nuestras sociedades.

El encuentro entre personas de diferentes tradiciones culturales y sensibilidades religiosas, ha posibilitado la irrupción de una conciencia planetaria, lo que impide que un único grupo configure la sociedad en su conjunto y diseñe las identidades individuales. Se trata de la «pérdida del monopolio cosmovisional»⁵³ de una comunidad cultural y espiritual, en particular de las diversas Iglesias, en los países de tradición cristiana. Pero, a la vez que este pluralismo genera esta conciencia global, se producen otras reacciones antagónicas como el fundamentalismo y el relativismo.

Ahora bien, no debemos olvidar que ese pluralismo ha sido propiciado por la revolución en los transportes y en las comunicaciones. Revolución que a su vez ha sido posible por los avances científico-técnicos. Siguiendo esta senda, la revolución biotecnológica y cibernética ha introducido una nueva comprensión de la naturaleza y del sentido del ser humano en el cosmos que, desde nuestra perspectiva, parece constituir un

⁵¹ J. Elzo, *Morir para renacer*, San Pablo, Madrid, 2017, 11.

⁵² C. Geffré, «La Palabra de Dios de las otras tradiciones religiosas y la historia de los pueblos como relato de Dios», *Concilium* 335 (Abril 2010), 221-232, 231.

⁵³ J. M^a Mardones, *La transformación de la religión*, PPC, Madrid, 2005, 15 ss.

tercer desafío que nuestra época presenta a la teología y en el que, dada su novedad y actualidad, queremos detenernos brevemente.

Este progreso cibernético ya está exigiendo la radicalización de la reflexión y el debate sobre la tecnología, desplazando el foco de atención, desde la reflexión clásica sobre los útiles a-la-mano, a la reflexión sobre la propia condición humana: «si la ciencia y la técnica, dirán no pocos de nuestros contemporáneos, nos procuran la respuesta teórico-práctica a los problemas inmediatos, ¿no cabría esperar de ellas la solución a todos los problemas? ¿Habría siquiera otros problemas que los que la ciencia y la técnica resuelven?»⁵⁴

Al igual que defendió el filósofo Luc Ferry, antiguo ministro de educación en Francia, podemos pensar que la revolución transhumanista⁵⁵, y quién sabe si el poshumanismo, su radicalización, se perfilarán como algunas de las principales «vías salvíficas» en el inmediato futuro, aunque el intelectual francés Edgar Morin las recluya únicamente en la mentalidad de los tecnócratas⁵⁶.

Algunos exitosos historiadores llegan a señalar que, en la actualidad, «el lugar más interesante del mundo desde una perspectiva religiosa no es el Estado Islámico o el Cinturón de la Biblia, sino Silicon Valley. Prometen todas las recompensas antiguas (felicidad, paz, prosperidad e incluso la vida eterna), pero aquí, en la Tierra, y con ayuda de la tecnología, (...)»⁵⁷. Se habla de nuevas tecno-religiones –tecnohumanismo y «dataísmo»–, siendo conscientes que ya está en marcha desde hace algunos años, y en progresiva aceleración, lo que algunos de los más ingeniosos, controvertidos y brillantes ingenieros consideran el advenimiento de un nuevo eón sobre la tierra: la época 5 de la humanidad, donde creen se producirá inevitablemente la fusión entre inteligencia artificial no humana e inteligencia biológica humana.

⁵⁴ J. Martín Velasco, *El malestar religioso de nuestra cultura*, 96.

⁵⁵ L. Ferry, *La revolución transhumanista*, Alianza Editorial, Madrid, 2017.

⁵⁶ «El mito de Europa es débil. El mito de la globalización feliz está a cero. El mito de euforia del transhumanismo solo está presente entre los tecnócratas. Estamos en un vacío histórico lleno de incertidumbres y de angustias que provocan regresiones de repliegue (en lo proxémico). Solo el diseño de una vía salvífica podría resucitar una esperanza que no sea ilusión». Se trata de un fragmento extraído de una entrevista a Edgar Morin en: *Le Monde* (30 de abril-2 de mayo de 2017).

⁵⁷ Y. N. Harari, *Homo Deus*, Debate, Barcelona, 2017, 383.

Esta infraestructura digital no solo se ha convertido en el horizonte difuso que enmarca nuestra vida, sino que está generando también un *nuevo relato de los orígenes*. Un ejemplo de ello, lo podemos encontrar en el libro escrito por el expresidente de la *Singularity University*, fundada por Google y financiada también por la Nasa. En este texto, cuyo título recuerda la profecía del Bautista⁵⁸, se describe el origen y fin de todo, como un proceso de secuenciación lógica en orden creciente, hacia mayores niveles de complejidad informativa en los sistemas de procesamiento de datos.

Primera era. Física y química. La realidad física se ha edificado sobre partículas elementales, como fotones y quarks.

Segunda era. Biología. La complejidad estructural de las moléculas aumenta hasta que surgen los sistemas biológicos, dando lugar a un código de información llamado ADN.

Tercera era. Cerebros. Surgen cada vez organismos más complejos hasta que despierta la capacidad de los primeros seres para evaluar, almacenar y reconocer información. De este modo, despierta la capacidad de pensar deductivamente y producir relatos.

Cuarta era. Tecnología. El ser humano crea utensilios, pasando por los autómatas hasta llegar a los últimos diseños tecnológicos capaces de detectar-reconocer, almacenar y evaluar patrones de información.

Quinta era. Singularidad. La fusión de la tecnología humana con la inteligencia biológica será posible en la genética (reprogramar nuestra biología), la nanotecnología (rediseñar y reconstruir nuestros cuerpos y cerebros) y la robótica (inteligencia basada en la humana, pero rediseñada para superarla exponencialmente).

Sexta era. El universo despierta. Nuestro destino final es saturar con inteligencia la materia y energía del universo.

Basado en profundos análisis de modelos lógico-matemáticos, el controvertido ingeniero e inventor Ray Kurzweil, de quien nada menos que Bill Gates manifestó que era la persona que mejor predice el futuro, ha ido tomando conciencia «de un impactante acontecimiento que se cierne sobre la primera mitad del siglo XXI; esta inminente Singularidad en nues-

⁵⁸ R. Kurzweil, *La Singularidad está cerca*, Lola Books, Berlín, 2007, 16 ss.

tro futuro está transformando paulatinamente cada institución y aspecto de la vida humana, desde la sexualidad hasta la espiritualidad»⁵⁹.

Según este tipo de antropología místico-científica, todo ser humano que ha comprendido que su vida está inmersa e involucrada en un dinamismo oculto, es decir, en la vasta corriente vital que prolonga la marcha triunfal y apocalíptica de la santa evolución de la materia y energía –el Ser del inmenso Universo–, comienza a concebir su tarea en el mundo como cooperador eficaz al progreso de la misma.

Este punto singular y consciente que somos cada uno de nosotros, este punto de vista dispuesto en el seno de la Masa, empezará a encontrar sentido auténtico a su vida, cuando empiece a concebirse como un lugar de tránsito doloroso de un devenir cósmico, de un desenvolvimiento de la vida que debe hacer progresar –también espiritualmente–, para llegar a provocar el parto doloroso de algo absoluto, el horizonte de luz y libertad. Doloroso porque «el dolor es la sangre misma de la evolución»⁶⁰.

Estas palabras que suscribirían tecnócratas como Kurzweil o Gates en el año 2016 ó 2017, realmente proceden de la pluma que un joven jesuita escribió en sus cuadernos, en medio de la carnicería del frente de batalla, cuando ahora se cumple prácticamente el centenario de la catástrofe que ocasionó la I Guerra Mundial. Sin embargo, a este relato cósmico, el teólogo cristiano añadía que el hombre que ha abierto su ser interior, no solo a la conciencia social sino a la conciencia cósmica, vivirá con la conciencia de que realmente es un átomo del cuerpo de Cristo, místico y cósmico.

Desde nuestra perspectiva, el pensar teológico cristiano tendrá que estar a la altura de este desafío que representa, cada vez con mayor impacto, el avance tecnológico y científico actual.

III. ÉXTASIS Y METAMORFOSIS DE LO SAGRADO HOY

Pues bien, tras haber realizado esta aproximación pluridisciplinar al hecho religioso, no queremos concluir sin ofrecer al lector unas consideraciones generales en relación a cómo pensar el tipo de correlación con

⁵⁹ *Ibid.*, 7.

⁶⁰ T. De Chardin, *La vida cósmica*, Trotta, Madrid, 2017, 46.

lo Sagrado y lo Santo que, desde nuestra perspectiva, parece presentarse a la mujer y al hombre de nuestro tiempo.

La historia y la fenomenología del hecho religioso han mostrado que todo mortal puede denominarse con verdad religioso si, a lo largo de su caminar en la vida, ha encontrado elementos que se han revelado como huellas de un designio sagrado oculto. Según algunos de los mejores especialistas, el término «sagrado» (derivado de la palabra latina «sacer») designa el ámbito por excelencia de la correlación religiosa⁶¹. Tradicionalmente vinculado al concepto de «tabú», ambos comparten la significación ambigua de realidad fascinante y, a la vez, maldita. Al constituir un régimen ontológico totalmente diferente, la conexión con lo Sagrado y lo Santo⁶² exige una ruptura de nivel, hasta tal punto peligrosa y prohibida, que las realidades que han estado en el umbral del mismo se convierten en realidades separadas, aisladas, prácticamente intocables⁶³.

La ya larga partitura de la historia del espíritu humano constituye una muestra clarividente de las diferentes variaciones y avatares que se han sucedido –y se siguen sucediendo–, en aquellos lugares que se han transfigurado en señales y símbolos de un Misterio, en mediaciones de lo Sagrado. Signos que se sitúan en la dialéctica propia de lo Sagrado, que responde al juego de ocultación-revelación, donde se descubre que el Misterio esconde lo que ha revelado⁶⁴.

Pues bien, el filósofo alemán H-G. Gadamer sintetizó de esta manera la inquietante fase espiritual y religiosa donde nos encontramos hoy.

«(Esta nueva situación) comporta la destrucción de las ilusiones románticas sobre los buenos tiempos pasados y el reconocimiento de que no existe ya un cobijo seguro en un mundo cristiano. Cabe inferir de ahí la necesidad de reconocer que Dios se nos ha ocultado y vivimos un eclipse de Dios (Martin Buber), o también que la cuestión del «ser» se hunde en el olvido ontológico a medida que nuestra tradición metafísica se consume en el predominio de la ciencia (Martin Heidegger)»⁶⁵.

⁶¹ G. Widengren, *Fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid, 1976, 27.

⁶² La raíz del término en hebreo para santo es קדש (kadosh) que significa apartado, separado.

⁶³ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid, 1981, 39 ss.

⁶⁴ R. Fisichella, *La revelación: evento y credibilidad*, 377.

⁶⁵ H- G. Gadamer, *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 2015, 169. En la bús-

Resulta ya clásico utilizar los términos «descristianización» o «desacralización», o el más clásico de «secularización», para referirse a un proceso crítico con la religión cristiana, que se viene fraguando en Europa desde la época moderna. Un aspecto verdaderamente capital de este complejo proceso fue el nuevo tipo de relación «polémica» que se instauró y se sancionó, social y jurídicamente, entre cultura y religión. Un nuevo modo de relación que contrasta poderosamente con la correlación que podemos denominar «simbiótica», donde la cultura se encontraba profundamente entreverada con lo ritual-sagrado, y que predominó en prácticamente todas las épocas y zonas del planeta.

En países de larga tradición cristiana, como el nuestro, el divorcio entre religión y cultura significó, en la práctica, el inicio de un proceso de separación entre la Iglesia católica y el Estado secular. Pudo resultar acertado haber marcado distancia con la arrogancia de ciertos eclesiásticos, que se creían en el derecho a gestionar y administrar exclusivamente lo Sagrado y la gracia divina, a través del culto litúrgico y sacramental. Sin embargo, este tipo de relación «polémica» entre cultura y religión, con la reclusión de lo religioso en el ámbito privado, no tiene por qué ser la última palabra en una cuestión tan importante como la pregunta por el sentido último o salvación⁶⁶.

No podemos descartar tampoco que, tras pasar «el siglo más cruel de la historia conocida» (Arendt), el «periodo infernal» (Steiner), el «Viernes Santo de la historia» (Ratzinger), el «cementerio del futuro» (Bouretz), que fue el siglo XX, con más de setenta millones de víctimas humanas, el propio régimen de presencia donde estamos inscritos histórica y temporalmente hoy, en Occidente y España, esté virando hacia una transformación en el régimen de la presencia e inhabitación de Dios en la historia.

Dicho de otro modo, podría darse que ciertas decisiones históricas hayan provocado que la persona del Padre, la del Hijo y la del Espíritu Santo hayan comenzado a existir de una nueva manera para los hombres,

queda de este nuevo orden de sentido e inteligibilidad, también será necesario incluir hoy el exigente dinamismo de «la cuestión del otro» sobre la que se apoya la propuesta filosófica de Emmanuel Levinas.

⁶⁶ Pueden leerse algunas sugerencias en este sentido en: Juan Martín Velasco, *Contribución de la fe cristiana a la construcción del ser humano en la actual situación sociocultural*, en: *El deber gozoso de filosofar*, Sígueme, Salamanca, 2018, 280 ss.

en relación a la disposición antigua y a la disposición de los tiempos mesiánicos. A este respecto, conviene recordar que los grandes acontecimientos y momentos de la historia de la economía salvadora son eventos que, sucedidos una sola vez, cambian para siempre el rumbo de la historia espiritual, introduciendo en ella un nuevo elemento en la correlación del hombre con Dios⁶⁷.

Pues bien, en esta época del espíritu que nos ha tocado vivir, el impacto de cierta cultura hegemónica técnico-científica e industrial, vehiculada por los medios de comunicación, invade todos los aspectos de la vida. Esta racionalidad instrumental concibe el lenguaje como no siendo sino un medio de información, equipara tiempo a velocidad ($t = v$), y nuestra experiencia parece no tener significado ni valor propio si no es diferida automáticamente al manejo de útiles-a-la-mano y al ojo.

Como hechos sociales y culturales que son, las religiones y las instituciones y comunidades que las representan, no pueden sustraerse a la influencia de las fuerzas, problemas y transformaciones del mundo y del tiempo donde viven. Por ello, en una sociedad actual como la nuestra, donde los movimientos culturales, la revolución en los transportes y en las comunicaciones, han propiciado cambios sociales y culturales acelerados, pero quizá también sustanciales y profundos, los movimientos religiosos y sus ritmos sagrados no pueden quedar totalmente al margen de los mismos, viéndose abocados a la necesidad de transformarse externa, pero quizá también internamente.

A la luz de estos y otros posibles diagnósticos e interpretaciones de la situación espiritual y religiosa actual, creemos acertado el empleo de los términos «cambio» o «mutación», o la expresión «crisis y metamorfosis»⁶⁸, para referirse al momento religioso presente. Y es que las metamorfosis o transformaciones no comportan el abandono de lo que hubo antes; más bien, constituyen un añadido ya que, en determinados asuntos culturales, «nada se pierde para siempre»⁶⁹.

⁶⁷ Cf. Y. Congar, *El Misterio del Templo*, Estela, Barcelona, 1964, 314-317.

⁶⁸ Un trabajo que puede iluminar algunos aspectos de esta ruptura, puede encontrarse en: J. Martín Velasco, *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, «Cuadernos aquí y ahora», Nº 37, Sal Terrae, Santander, 1999. Aparece condensado por Marius Sala en: *Selecciones de Teología 150* (1999) 127-146.

⁶⁹ R. N. Bellah, *La religión en la evolución humana*, CIS, Madrid, 2017, 340.

Dada la transformación espiritual tan profunda que algunos especialistas advierten en nuestra época, y con la mirada puesta también en las potencialidades no atendidas ni desarrolladas en la gestación inicial de nuestra cultura, creemos necesario prestar una particular atención y consideración a aquellos «tiempos de ruptura» que, en nuestro pasado histórico, han introducido un nuevo régimen de presencia-ausencia de lo Sagrado en el mundo de los mortales y, en consecuencia, nuevos modos de acceso a esa otra dimensión de la realidad.

Con el fin de poner algo de luz en la fase histórica del espíritu, donde nos encontramos, puede resultar esclarecedor establecer una analogía entre nuestro tiempo y el tiempo que el filósofo alemán Karl Jaspers denominó «tiempo-eje». La expresión «era axial» (*Achsenzeit*) también fue utilizada por Eric Voegelin y S. N. Eisenstadt, para referirse a un periodo de tiempo, no del todo preciso, en un momento intermedio del primer milenio antes de Cristo. En este tiempo concurren dos factores, susceptibles de análisis empírico, que merecen ser tomados en consideración⁷⁰.

En las sociedades que han vivido esta era axial reaparece la crítica cuestión de la relación dios-rey, es decir, el vínculo entre poder político y religioso. Resulta hasta tal punto recurrente este factor sociocultural que es denominado por Voegelin la «arcaica hipoteca». En Grecia, Platón exhorta a los atenienses a tener como modelo un pobre ciudadano ateniense como Sócrates, y no Aquiles, un héroe aristocrático, hijo de una diosa. En Israel, la destrucción del Templo y la abolición de la monarquía obligan al pueblo y a sus élites, por medio de los profetas del destierro, a una metamorfosis de la comprensión de su correlación religiosa, insistiendo en la necesidad de la ilustración y del conocimiento como acceso a 'Ēlohim, etc.

El segundo factor es que los periodos de crisis serias y severas esconden tensiones y perturbaciones sociales de gran envergadura, como fue la amenaza de los persas al tipo de ciudad que los griegos estimaban necesaria, para alcanzar la plenitud de la vida humana (*eudaimonía*), pero también la presión de Asiria y Babilonia sobre el pueblo hebreo. Fenómenos similares encontramos en China, India o Irán.

Estas innovaciones axiales suelen coincidir también en una situación donde determinados mortales fueron elevados a la conciencia de haber

⁷⁰ *Ibid.*, 337 ss.

sido agraciados por la *Presencia* inobjetiva de un enigma, que sigue insinuándose en silencio, en la dialéctica presencia-ausencia, desde las palabras más reveladoras de nuestro pensamiento y de nuestro lenguaje. Las diferentes hablas, por extraño que pueda parecer, las *lenguas* que «hablan en nosotros», son el lugar donde una misteriosa *Presencia* constituyente encontró alojamiento. Porque las lenguas, en su lado funcional, sirven de instrumento de comunicación, pero, en su dimensión hermenéutica y existencial, constituyen algo más profundo: son el lugar, el templo y temple, donde nos encontramos⁷¹.

No conviene olvidar que la era axial aconteció en culturas en gran medida orales. Y también merece la pena recordar la importancia de la palabra hablada en la vida religiosa, y la insistencia en la memorización y la recitación. Especial significación reviste la palabra oral en los rituales como, por ejemplo, en el cristianismo, la boda o la consagración eucarística, donde la efectividad de los mismos depende, en gran medida, de la palabra hablada y de la presencia física o corporal. En este sentido no está de más recordar, como escribe Walter Ong, que «las palabras habladas son siempre modificaciones de una situación total, existencial, que siempre compromete al cuerpo»⁷².

Jaspers nos habituó a la expresión «era axial» para referirse a un proceso espiritual, entre los años 800-200 a. C., donde unos pocos espíritus y en diferentes puntos del planeta tierra, sin aparente conexión geográfica entre ellos, presintieron una resonancia en lo interior de su vida fáctica. Una extraña vibración que, poniendo en marcha un proceso histórico de individualización y racionalización, contribuyó a ir generando una distancia entre la nueva individualidad que estaba irrumpiendo, y la conciencia ancestral mítico-colectiva, donde la comprensión arcaica del sentido del ser encontraba su interpretación adecuada.

Insistimos en que la nueva falla histórica que se está generando, entre nosotros, está exigiendo una renovada atención a esta clásica ruptura histórica denominada por Jaspers «tiempo-eje». En tres mundos separados

⁷¹ Creemos que, en esta línea, se sitúan algunas afirmaciones de filósofos actuales como Vincenzo Vitiello y Félix Duque: *Una nueva imaginación para Europa*, Minerva: Revista del Círculo de Bellas Artes, Nº 1, 2006, 26-30.

⁷² W. J. Ong, *Orality and Literacy*, Methuen, Londres, 1982, 66-67.

por infinidad de kilómetros (Mediterráneo oriental, medio y extremo Oriente), unos pocos hombres, a la vez que sufren la dilatación espacio-temporal que les posibilita acceder a una especial conciencia de la totalidad del Ser, reciben los presupuestos de la constitución de las categorías fundamentales con las que todavía hoy pensamos y actuamos, y que predeterminan el sentido de nuestra presencia en el mundo y entre los hombres. Este tiempo ostenta una importancia de tal envergadura que lo acontecido determina «la conciencia de nuestra historia y de nuestra situación presente»⁷³.

Se trató de un tiempo donde los mortales recibimos aquellas determinaciones, en forma de presupuestos y categorías fundamentales, que rigen nuestra comprensión del sentido del ser, y nuestra correlación experiencial con lo real, junto al discurrir del tiempo y la alteridad del próximo. Presupuestos y categorías que están en la raíz de las diferentes cristalizaciones o configuraciones históricas de nuestra realidad, también de las propiamente religiosas.

Si de lo que se trata es de rastrear y escrutar las nuevas señales y signos del Misterio sagrado en nuestro tiempo, en nuestra época, para poder pensar el tipo de correlación con lo Sagrado en nuestro actual régimen de presencia⁷⁴, no resta sino sacar a la luz estos presupuestos de la constitución de nuestra época, en búsqueda de otro posible movimiento o giro ascensional, y un salto o ruptura de nivel, que haga *epojé* (ἐποχή) de la misma.

El amigo de Jaspers, y prometedor teólogo católico alemán, más tarde filósofo Martin Heidegger, trabajó durante prácticamente setenta años en esta empresa⁷⁵. Por ello, resulta sumamente esclarecedor y necesario conocer y valorar, en su justa medida, el esfuerzo que buscó deconstruir la

⁷³ K. Jaspers, *Origen y meta de la historia*, Revista de Occidente, Madrid 1968, 43.

⁷⁴ «Tiempo de la gran ocultación» es la calificación de nuestro eón, según el filósofo de la religión Eugenio Trías. Cf. E. Trías, *La edad del espíritu*, Penguin Random House, Barcelona, 2011, 58.

⁷⁵ «Creo tener la vocación interior para la filosofía y, ejerciéndola en la investigación y la enseñanza, hacer cuanto está en mi poder para el eterno destino del hombre interior –y sólo para ello–, justificando así ante Dios mi propia existencia y acción». H. Ott, *Las raíces católicas del pensamiento de Heidegger* en: J. M. Navarro Cordón y R. Rodríguez, *Heidegger o el final de la filosofía*, Editorial Complutense, 1997, Madrid, 169. También pueden encontrarse sugerencias en este sentido en: B. Welte, *Ateísmo y religión*, ICRS, Buenos Aires, 1968, 41 ss.

configuración histórica, por tanto, relativa, que obstruía las potencialidades reprimidas, y no atendidas ni desarrolladas, en la gestación inicial, y posterior configuración histórica, de nuestra cultura.

Conscientes de la enorme dificultad y del riesgo que supone el intento de ofrecer una visión sinóptica de un pensar todavía en devenir⁷⁶, creemos que la interpretación heideggeriana de la historia occidental es un paso obligado por todo reflexivo que quiera estar a la altura de los desafíos que exige nuestra época⁷⁷.

Dicho sintéticamente, todo el esfuerzo meditativo del mayor filósofo de nuestra época, no versó sobre otro asunto que en roturar los estratos y sendas, invisibles pero reales, transitadas, una y otra vez, por la historia de la metafísica, y preparar nuestro tiempo para, quizá algún día, encontrar *a quien* el maestro de la Selva Negra señala como «el que da un paso atrás» de la metafísica, hacia la escondida hendidura que nos permitiría tener acceso a otra dimensión del tiempo. Preparar *al menos una* disposición afectiva y un pensar, es decir, mantener los oídos interiores atentos y vigilantes, ante la posible seña (y revelación) del Dios vivo⁷⁸.

Ese futuro-pasado-presente constituye otra dimensión de la temporalidad diferente de aquella a la que estamos habituados, de aquella de la que somos deudores, sujetos como somos, sujetos como estamos, a una concepción vulgar del tiempo que, interpretándolo en sentido cronológico –en relación con el movimiento de las agujas del reloj⁷⁹–, fue tematizada en el libro IV de la *Física* de Aristóteles.

En nuestra interpretación vulgar del tiempo, este es comprendido como la sucesión de «ahoras», prolongándose en la misma senda. Para Heidegger, el horizonte del tiempo anuncia el acaecimiento del ser (*Ereignis*) que está ocultamente urdido con la dimensión de lo Sagrado y lo Santo. Porque «solo a partir de la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sagrado. Solo a partir de la esencia de lo sagrado se puede pensar la

⁷⁶ Para algunas observaciones a este respecto, puede consultarse: O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza, Madrid, 1986, 12 ss.

⁷⁷ Para algunas consideraciones al respecto, nos permitimos remitir a nuestro reciente trabajo: B. E. García Guerrero - R. García Peláez, *Claude Geffré y el tránsito al «otro inicio» en teología*, Oriente Bíblico, Nº 1, 2021.

⁷⁸ M. Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana*, 73.

⁷⁹ J. Beaufret, *Al encuentro de Heidegger*, 44 ss.

esencia de la divinidad. Solo a la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho qué debe nombrar la palabra “dios”»⁸⁰.

Acaecimiento inefable que se anuncia sustrayéndose pudorosamente en un término mínimo, un último residuo de lo Sagrado: «es»⁸¹. En él puede irrumpir la revelación de *la pregunta* que somos y nos constituye. En su XVIII tesis de filosofía de la historia, el malogrado Walter Benjamin, que no recordaba con demasiada admiración a su viejo compañero de estudios, ya había escrito, en paradójica sintonía con él, que cada presente, cada segundo, cada «es» es la pequeña puerta por la que puede entrar el Mesías⁸².

La posibilidad de que se abra un novísimo sentido para el término «ser», quizá una de las pocas palabras que custodian una inscripción del *Nombre*, es lo que permitiría la fisura del tiempo vulgar y, así, su fractura y la transfiguración de nuestra memoria. Se inauguraría otro capítulo de la historia de nuestra correlación con lo Sagrado, pues nos descubriremos, no solo como un centro autoconsciente (*cogito cartesiano*), clausurado dentro del engranaje de sistemas y subsistemas, y en correlación intencional e intersubjetiva (práctica, teórica, estimativa y volitiva) con sentidos, valores y fines (*conciencia intencional husserliana*), sino como un *co-relato histórico* de lo Sagrado y de lo Santo. No solo nos comprenderíamos como *seres-proyectivos* sino como *existencias conmemorativas*, agradecidas y *litúrgicas*⁸³.

Ahora bien, para adquirir un (sexto) sentido que capte y viva la experiencia donde se revelaría la diferencia ontológica entre ser y ente, y, de esta manera, nuestra sombría «condición co-relativa» mortal sufriera –por contraste– el desgarró operado por la «incondicionalidad absoluta» escatológica, es necesario un descentramiento radical de uno mismo⁸⁴, «un paso atrás», que no depende del todo de la mujer ni del hombre, ni del

⁸⁰ M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid, 2013, 74 ss.

⁸¹ Cuando tomamos contacto con la palabra «ser», ya sea en audición o por escrito, hay «algo» en ella que se nos manifiesta como diferente a todas las demás palabras. M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 1999, 74.

⁸² W. Benjamin, *Ensayos escogidos*, El cuenco de plata, Argentina, 2010, 72.

⁸³ Interesantes reflexiones en este sentido, pueden encontrarse en: J-Y. Lacoste, *Experiencia y absoluto*, Sígueme, Salamanca, 2010.

⁸⁴ Un movimiento existencial que se encuentra en las antípodas de aquellas múltiples idas y venidas del turistántropo (Muray), el *homo festivus festivus* que, vaya donde vaya, se siente siempre en su casa.

mundo, ni de la sociedad. Porque se trata de un éxtasis que colapsa la experiencia y el discurrir cotidiano de nuestros días y nuestros años, provocando un trauma en la trama de la historia.

«Es como si el amor “extático” de Dios, aquel por el que Él sale del silencio y se comunica en la Palabra, suscitase un amor de respuesta, igualmente “extático”, que necesitase salir de su propio mundo cerrado para sumergirse en los senderos sin fin del Silencio, adonde finalmente conduce el acontecimiento de revelación. Al éxodo de sí mismo del divino Silencio viene a corresponder –en la asimetría de la relación que existe entre la criatura y el Creador y por puro don de Gracia– el éxodo de sí mismo del silencio de los seres, su apertura al Misterio que se ofrece a través de la Palabra y en ella, el asombro y la maravilla de la adoración del Dios revelado en el ocultamiento y escondido en la revelación»⁸⁵.

Porque quizá sea cierto que la vida de todo hombre y de toda mujer, su partitura o historia particular, solo pueda estar bien interpretada si la comprendemos como un intento de hacerse cargo de una misteriosa *Presencia* constituyente de la que surge toda existencia humana, y a la que nos orienta el discurrir de nuestros días y nuestros años⁸⁶.

No en vano, uno de los mejores conocedores del fenómeno religioso en nuestro país definió la experiencia mística, el culmen de la vida religiosa –y quizá de la vida sin más–, como «la realización efectiva del milagro de existir recibiendo permanentemente la plenitud de Dios, (...)»⁸⁷.

Aunque, en contadas ocasiones, alguien pueda hacer saltar la corriente para, realizando una desconexión (*Ausschaltung*) de la cotidianidad, reencontrarnos con Él en otra dimensión original de nuestra temporalidad, oculta y olvidada.

⁸⁵ B. Forte, *Teología de la historia*, Sígueme, Salamanca, 1995, 106.

⁸⁶ J. Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid, 2007, 13.

⁸⁷ J. Martín Velasco, *Mística y humanismo*, 8.