

# ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año I

1975

Núm. 1

## ÍNDICE

	Pág.
Presentación . . . . .	1
Emilio Aliaga Gurbés: <b>El sacrificio sacerdotal de Jesucristo en las "Enarraciones in Psalmos", de S. Agustín</b> . . . . .	3
Vicente Hernández Catalá: <b>Modelos simbólicos de lo divino en la historia de las religiones</b> . . . . .	29
Vicente Gárcel Ortí: <b>El nuncio Brunelli y el Concordato de 1851</b> . . . . .	79
Recensiones . . . . .	199

**FACULTAD DE TEOLOGÍA**  
**SAN VICENTE FERRER, VALENCIA**  
Sección Diócesis

## MODELOS SIMBÓLICOS DE LO DIVINO EN LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES

*Por Vicente Hernández Catalá*

En una anterior obra <sup>1</sup> investigamos la estructura simbólica última en las diferentes formas de expresión de lo divino en la historia religiosa de la humanidad; pretendemos ahora prolongar algunos de los temas que allí sólo tocamos, evitando en lo posible toda repetición. Describiremos en primer lugar las principales configuraciones de la Realidad Última que en la historia han sido, buscando establecer una tipología de las pautas de simbolización de la divinidad. En una segunda parte sacamos algunas conclusiones pertinentes sobre el significado religioso de las distintas pautas de simbolización, las relaciones entre los distintos modelos simbólicos así como algo acerca de los presupuestos y factores subjetivos y objetivos de las distintas simbolizaciones. Concluiremos viendo las relaciones entre los conceptos de “Dios” y de “religión”. No pretendemos teologizar sino que nos proponemos mantenernos en la perspectiva de la ciencia de las religiones. Esta no busca saber qué sea Dios en sí, sino sólo cómo se expresa y concretiza la vivencia o el encuentro con Dios de los hombres religiosos. Nos mantenemos en el plano de la religión. Por ello nos sentimos mucho más inclinados a dar definiciones no tanto substantivas cuanto funcionales. De Dios, pues, diremos que es el nombre que damos a lo que concierne al hombre en ultimidad <sup>2</sup> o bien que divinidad es aquello que el hombre encuentra digno de adoración o, mejor, que le fuerza a ello, puesto que ante Él no cabe otra actitud. Naturalmente no hacemos más que desbrozar el tema, sin pretender agotarlo en ninguno de sus aspectos.

---

<sup>1</sup> *La expresión de lo divino en las religiones no cristianas*, Madrid, 1972.

<sup>2</sup> Así Tillich en su *Systematic Theology*, Chicago, 1967, I, 211.

## I. PARTE

## TIPOLOGÍA CONFIGURACIONES DE LA DIVINIDAD

## FORMAS DEL TEÍSMO ENTRE LOS PUEBLOS PRIMITIVOS

La llamada teoría del monoteísmo primordial ha tenido el gran mérito de descubrir y destacar la enorme importancia de la idea de Dios para toda consideración científica-religiosa de la etnología. En nuestros días puede considerarse un dato adquirido que la figura de Dios, como término absoluto de vida, asume una posición esencial en la visión cosmológica de los pueblos primitivos o arcaicos, como preferimos denominarlos; notemos además que la noción arcaica de lo divino expresado cósmicamente es integral y completa, asumiendo todos los aspectos de la vida, incluido todo lo que pudiera parecer negativo. La teoría del monoteísmo primitivo, sin embargo, se limita exclusivamente a comprobar y estudiar una sólo configuración de la divinidad (la del Padre celeste o Dios supremo), cuya máxima antigüedad histórico-cultural se esfuerza por demostrar. Pero en realidad las expresiones de la vivencia de lo divino (configuraciones míticas, funciones...) a este nivel son sumamente variadas. Dicha escuela considera como degeneraciones tardías a las demás formas de expresión de lo divino lo cual nos parece injustificado. Con esto no restamos méritos a su ejecutoria, ya que el voluminoso material aportado por el P. Schmidt y colaboradores ha dejado claramente establecido que la idea de lo divino se encuentra incluso en los pueblos más antiguos. Como iremos viendo, la multiplicidad de expresiones de lo divino no solamente depende de su misma naturaleza misteriosa sino que asimismo son influidas por la diversidad de las culturas que se especifican según su aspecto ecológico, es decir, a causa del ambiente que condiciona, la técnica y las formas de las asociaciones, determinando parcialmente la elección y valor de los símbolos del lenguaje.

Ni el concepto de "monoteísmo" ni el de "politeísmo" dan cabal razón del teísmo de las culturas arcaicas; ni siquiera vale tal contraposición en los casos de las culturas polinesias u africano-occidentales que, al menos a primera vista, parecen politeístas.<sup>3</sup> Diversos dioses se manifiestan como

---

<sup>3</sup> Cfr. B. Bernardi, *Dio o l'Assoluto presso i primitivi*. En *Religioni. Temi fondamentali per una conoscenza dialogica*, publicado por el Secretariado para los no cristianos, sin fecha, p. 230 ss. Acerca de los *nuer* cfr. EvansPritchard, *Nuer religion*. Oxford, 1957, p. 1 ss.; acerca de los *dakota* cfr. P. Radin, *El hombre primitivo como filósofo*, Buenos Aires, 1968, p. 272 ss. Vale por lo tanto

uno sólo y a la vez pluriformes, espirituales e invisibles en numerosos símbolos. Así, entre los *nuer* del Sudán oriental el Dios supremo (Kwoth) es invisible y omnipresente. Los espíritus (kwoth) son diversamente concebidos según la perspectiva que se adopte: desde un punto de vista totalmente práctico, inmediato, son seres con personalidad autónoma; autonomía que va disminuyendo hasta desaparecer en lo que pudiéramos denominar una visión superior: se encuentran reabsorbidos en el Ser Supremo (Kwoth), del que son manifestaciones cualificadas de cara a los hombres. También entre los *dakota* de Norteamérica lo que los hombres ordinarios consideran ocho deidades distintas son considerados como aspectos de una única deidad (Wakan Tanka) por los sacerdotes y pensadores. Dios es, pues, concebido simultáneamente como uno y como varios, por lo que resulta muy problemático hablar de “monoteísmo” o “politeísmo”, conceptos que en este contexto resultan anacrónicos.<sup>4</sup>

La creencia en Dios no está ligada a ninguna cultura si bien presenta variantes típicas en cada una de ellas, por lo que es imposible trazar un esquema teísta unitario: nos contentaremos por ello con elegir algunas figuras típicas. Nótese asimismo que muchos pueblos carecen de la palabra abstracta equivalente a “Dios”, denominando al Ser Supremo con nombres muy concretos que a veces expresan propiedades muy características.<sup>5</sup> En ocasiones carece de nombre, lo que sería signo de una conciencia de su sublimidad y otredad frente a lo familiar. Algunos de estos pueblos pasaron otrora por ateos puesto que en ellos no se detectaron ni templos ni imágenes ni sacerdotes; hoy se reconoce que ésa es precisamente una de las características del teísmo primitivo.<sup>6</sup> Se les creyó sin religión por no conocer otra divinidad que el Dios del Cielo, que no tiene culto organizado —si bien es objeto de un culto espontáneo. Había asimismo

---

la observación de J. Goetz (*Spiritualité chez les primitives*. En Ravier, ed. *La mystique et les mystiques*, París, 1965, p. 551) de que la estructura íntima de la idea de Dios entre los primitivos no es “ni personal ni impersonal, ni trascendente ni immanente, ni monoteísta ni dualista ni politeísta, sino cósmica”. Pero por tal teísmo cósmico no hay que entender algo vago y etéreo sino una relación total e integrada con toda la realidad.

<sup>4</sup> Véanse más ejemplos en *La expresión de lo divino...*, sobre todo en la segunda sección.

<sup>5</sup> Vg.: “el que es sí mismo” (yoruba), “el que se ha pensado a sí mismo” (aztecas), etc.; cfr. *La expresión...*, p. 48 ss., para más caracterizaciones de nombres divinos.

<sup>6</sup> Cfr. J. Goetz, *Symbolique du Dieu céleste chez les primitives*, *Studia Missionaria*, XVII (1968), p. 12-54: véase allí todo lo referente al significado y valor de este aniconismo. El aniconismo expreso y consciente nos recuerda que no hay símbolos de Dios sino sólo símbolos teístas, es decir, símbolos de la experiencia de Dios. Esta actitud será homologable a la del monoteísmo semita.

que entender los símbolos y antropomorfismos que utilizaban, tan diferentes de los nuestros, así como otras dificultades (vg., una suerte de disciplina del arcano: los misterios sagrados sólo se comunican a los iniciados, no al primer blanco que vaya preguntando); sólo entonces se capta la sublimidad de muchas de sus creencias, sobre todo en los pueblos considerados más atrasados (pues no siempre van de la mano progreso espiritual y material). Veamos por ejemplo lo que sucede en algunos pueblos recolectores, claramente los más arcaicos.

Las culturas recolectoras conocen un Padre del Cielo, un Anciano de arriba que interviene cotidianamente en la vida de los hombres<sup>7</sup> de un modo paternal y que vigila el uso de las cosas de la naturaleza; norma fundamental suya es el precepto de no matar ni destruir nada a no ser en tanto en cuanto es necesario para el alimento diario (véase lo que diremos al hablar del Señor de los animales). Se trata de un verdadero teísmo, sencillo y elevado, como se puede colegir de las enseñanzas del chamán esquimal Najagneq al Dr. Rasmussen, enseñanzas que también verificó en otros pueblos árticos: "Sí, creo en un poder que llamamos Sila y que es imposible de explicar con palabras ordinarias. Un espíritu poderoso, sostenedor del universo, del tiempo, en fin, de toda vida sobre la tierra; es tan poderoso que los hombres no pueden oír su palabra a través de palabras ordinarias sino por tempestades, nevadas, lluvias, mareas, por todas las fuerzas de las que el hombre tiene miedo. También tiene otra manera de revelarse: a través del tiempo bonancible, el mar calmado o los niños inocentes que juegan sin entender nada... Cuando todo va bien, Sila no tiene nada que señalar a los hombres, desaparece en su infinita nada y permanece así hasta tanto los hombres no abusen de la vida y respeten la comida cotidiana. Nunca nadie vio a Sila. Su presencia es tan misteriosa que a la vez está cerca de nosotros e infinitamente lejos".<sup>8</sup>

B. Bernardi<sup>9</sup> distingue un triple teísmo que denomina silvestre, agreste y pastoral, de acuerdo con el ambiente y actividad técnica de cada cul-

<sup>7</sup> Goetz, *Évolution de la Religion*, en M. Brillant y R. Aigrain eds. *Histoire des religions*, París, 1956, V, 354. Alude a la oración, acción de gracias y ofrenda de primicias como prueba de su carácter de Dios no ocioso.

<sup>8</sup> Recogido en W. Schmidt, *Der Ursprung des Gottesidee*, Münster i. W., 1926 ss., tomo III, p. 502, junto con otros muchos y admirables documentos etnológicos de todas partes. Véase por ejemplo este fragmento tomado de un ciclo de los *maidu* (California) relativo a un profeta que se esperaba que Dios mandara para enseñar el buen camino. Les enseñaría durante tres noches de silencio y obscuridad, explicando que "no tenemos necesidad de luz porque tenemos la luz en nosotros. Dentro de vuestros corazones es donde debéis conocernos, es inútil que nos veáis y toquéis" (o. c., II, p. 158).

<sup>9</sup> O. c., p. 212-228.

tura. El teísmo silvestre corresponde al carácter general de la cultura y creencia en Dios de los cazadores y recolectores en los que la selva condiciona todo su vivir. Se trata de un ser no creado, independiente del mundo y de los demás, situado en el cielo pero no alejado del hombre cuya vida inició y que todavía controla. El concepto de creación no está claro, pero sí el de orden del mundo establecido desde el principio y cuyo ordenamiento rige toda la vida del hombre. El ser supremo, de modo misterioso y universal, reasume en sí todo el fundamento de la vida y, gracias a la obra inaugural del ordenamiento, constituye el término de parangón absoluto del bien y del mal. La característica principal de lo que llama concepciones religiosas de las culturas agrestes (i.e., los cultivadores y agricultores) es la vida como fecundidad. Al simbolismo celeste de las figuras divinas se añade el procedente de la tierra y del mar, acentuándose siempre el aspecto misterioso de lo divino de diversas maneras. En las culturas pastorales el Ser supremo se refiere al cielo de modo más acentuado que en las otras culturas, produciéndose una identificación, al menos cultural, con el cielo y demás manifestaciones uránicas y atmosféricas. La actitud ante la divinidad es íntima.

#### EL SEÑOR O SEÑORA DE LOS ANIMALES

En las poblaciones arcaicas la figura divina se puede configurar de un triple modo:<sup>10</sup> como Padre Celeste, como Tierra Madre y como Señor/a de los animales. La figura del Dios Padre celeste encaja plenamente en el cuadro de una cultura nómada pastoral, mientras que en las culturas agrícolas sedentarizadas lo divino o supremo se expresa adecuadamente como Tierra Madre, generadora y creadora. Tendríamos así las configuraciones perfectas de las dos dimensiones básicas de la religiosidad arcaica (teísmo y cosmobiología): figuras uránicas y ctónicas, respectivamente. Hasta aquí pisamos terreno familiar, ya que las teofanías masculina (el dios) o femenina (la diosa), no obstante su complementariedad, son homologables y más concordes con nuestros presupuestos culturales. Para nuestros hábitos mentales en cambio resulta más extraña la tercera forma de expresión de la Realidad suprema —forma que probablemente es la más arcaica y que se encuentra allí donde la caza tiene verdadera importancia. En efecto, las concepciones religiosas de los pueblos cazadores tienden a cristalizar en una entidad definida (con las con-

---

<sup>10</sup> Cfr. R. Pettazzoni, *L'Essere Supremo nelle religioni primitive*, Turín, 1957, p. 103-136. Lógicamente también se dan toda una serie de formas intermedias y variantes. Sobre el Señor de los animales ver también A. E. Jensen, *Mito y culto entre pueblos primitivos*, Méjico, 1966, p. 157 ss.

comitantes representaciones, ritos y reglas de conducta) que es denominada técnicamente como el Señor (Señora) de los animales y que define perfectamente las relaciones del cazador con la naturaleza. Nos resulta extraña porque tal figura no se expresa en la usual clave antropomorfa, sino que lo hace zoomórficamente.<sup>11</sup> El Señor de los animales suele ser asimismo Señor de los bosques y es probable que fuera la teofanía predominante en el paleolítico, ya que en nuestros días aparece en tantos pueblos que viven en condiciones similares (pigmeos, esquimales, etc.).

Puede resultar una perogrullada afirmar que la problemática de culturas extrañas debe tomar cuerpo en modos y maneras asimismo extraños para nosotros. Hay quienes consideran que la figura del Señor de los animales es una degeneración de una figura teísta previa. Mas tal consideración (basada en prejuicios en buena medida) no es evidente puesto que puede pensarse, más acertadamente según nuestro parecer, que se trata de la misma vivencia que subyace a las representaciones teístas usuales pero interpretada de modo diferente al ser diferente por necesidad la experiencia religiosa de base vivida por el cazador.<sup>12</sup> En efecto, resulta lógico pensar que el Ser Supremo que en los orígenes garantizara la estabilidad y duración del mundo (el nunca cuestionado "orden natural")

---

<sup>11</sup> Lo cual resulta connatural a una cultura recolectora y cazadora. Hay que tener en cuenta que en muchos relatos, especialmente de misioneros, el Señor de los animales es identificado instintivamente con el diablo; aunque comprensible, se trata de un proceder infundado (cfr. Goetz en Bergounioux-Goetz. *Religiones prehistóricas y primitivas*. Andorra, 1960, p. 94), pues ordinariamente "es un gnomo o bien un animal fantasmal que le juega tretas al cazador y que se le aparece a veces, pero que si el cazador sabe comportarse como es debido hacia él... lo convierte en protegido".

<sup>12</sup> Pongamos un ejemplo más próximo a nuestra mentalidad para que se evidencie lo provinciano de nuestros prejuicios ante otras claves simbólicas (recordemos el simbolismo cristiano de la paloma y el cordero). Para nosotros la agricultura es una actividad poco considerada socialmente y sólo interesante en cuanto produce utilidades; y lo que se dice de la agricultura puede aplicarse a la Naturaleza en general, carente para el hombre moderno del aura religiosa que poseía anteriormente. Los pueblos antiguos se entendían mutuamente muy bien en materias religiosas a pesar de sus diferencias de otro orden; quizá la causa fuera su profundo sentido religioso de la naturaleza que convertía las labores agrícolas en una especie de liturgia. Nosotros hemos transferido esa atmósfera religiosa a otras dimensiones, por lo que nuestros modos de expresión religiosa y nuestras interpretaciones serán diferentes. Esto es legítimo; es injusto y falso en cambio que proyectemos nuestras valoraciones culturales y consideremos por ello que una religiosidad que se centrara en el laboreo agrícola tenga que ser sórdida actividad materialista. Porque esos hombres consideraban su quehacer como colaboración en el supremo misterio de la vida; de ahí su enorme importancia en la vida religiosa. *Mutatis mutandis*, aplíquese esto a los hombres en cuyo contexto vital lo más significativo no es la planta sino el animal.

provee asimismo a las necesidades existenciales del hombre en su cotidiano vivir. Por ello, con la misma lógica que hace que en las culturas agrícolas lo divino pueda expresarse como Tierra Madre (pues de la tierra proviene el humano sustento) y que en las culturas pastorales se le conciba como Padre Celeste (pues del cielo viene la lluvia necesaria para el pasto de los animales, entre otros factores), en una cultura cazadora el Ser Supremo se configurará como Señor de los animales, ya que de Él depende la captura de la caza. Su expresión simbólica será habitualmente la del animal arquetípico (ballena, búfalo, oso...) siendo tal figura única para todos los animales y todo lo que en la selva o mar hay o multiplicándose según el número de especies animales importantes. Es esencial, so pena de atraerse su malevolencia, que el cazador observe la moral de la caza que puede sintetizarse así: no matar sin necesidad, no despilfarrar la carne y, frecuentemente, conservar intactos los huesos u otra parte para que el Señor de los animales pueda reconstruirlos en provecho del hombre (la caza tiene mucho de rito sacrificial). Debemos notar que en la actualidad el Señor de los animales aparece en ocasiones como ayudante especializado del Ser Supremo o como hipóstasis suya personificadora de la providencia sobre la caza, uno de los atributos divinos; en otras ocasiones parece haberse degradado grandemente y reducido a la figura del Gran Bufón (el llamado *Trickster*, del que nos ocupamos en *La expresión de lo divino...*) que mantiene unas ambivalentes relaciones tanto con Dios como con los hombres.<sup>13</sup>

#### DEIDAD DEMA

En el estudio de esta configuración forzoso es inspirarse en las investigaciones de A. Jensen, su descubridor<sup>14</sup> y al que nos remitimos para fundamentar tal interpretación de los datos. Esta concepción de la divinidad aparece en los primitivos pueblos agricultores, entendiendo por tales "un estrato de cultura extendido todavía hoy por casi todas las regiones tropicales de la Tierra, en el que el cultivo de tubérculos practicado por medio del roce constituye, juntamente con el aprovechamiento de los

---

<sup>13</sup> Es frecuente que la figura divina propia de una época cultural perviva en la siguiente época transmutada en espíritu maligno. Concordamos con Jensen (o. c., p. 161) en que "una gran cantidad de los espíritus de los relatos de pueblos que han dejado ya de ser cazadores de animales salvajes fueron originariamente "señores de los animales", de carácter divino, que subsisten bajo esta nueva indumentaria..."

<sup>14</sup> O. c., p. 106 ss.



frutos de los árboles, la base económica esencial".<sup>15</sup> Las ideas religiosas de estos pueblos son consideradas como aberrantes o degeneradas por otros autores, ya que se apartan notablemente de las ideas religiosas que nos parecen normales. Parécenos sin embargo que una consideración sin prejuicios puede encontrar sentido en su religiosidad; se observará además que, al margen de los espíritus y antepasados, en la religión de estas culturas aparecen concepciones de la divinidad más primarias<sup>16</sup> y perfectamente determinadas. Tales figuras divinas, predominantes en las grandes fiestas de culto, se distinguen claramente de los espíritus y los antepasados (que, como es habitual, pueden en cambio adquirir mayor relieve en la vida cotidiana, siendo posible por ello el equívoco respecto a su preeminencia); de ellos afirman los mitos que en el tiempo primordial tenían su morada en la tierra y que fueron ellos los que establecieron el orden de la existencia y originaron las cosas importantes para la vida. La presencia de estas divinidades es de naturaleza diferente a la de los dioses del cielo y demás divinidades más conocidas; mientras que con estas deidades ubícuas se puede entrar en relación en el tiempo presente, con aquellas no es posible, ya que "su única actitud activa se sitúa en el tiempo originario remotísimo, o, más exactamente, al final del tiempo originario.... El acontecimiento decisivo por el que se originan las manifestaciones importantes de la vida es *que los dema den muerte a la deidad dema...* se trata —como en todos los grandes mitos verdaderos— de un enunciado verídico acerca de la esencia del ser y del orden del ser... el mitologema del sacrificio de la deidad dema es una descripción auténticamente religiosa, esto es, derivada de la actividad divina creadora, de la situación vital del hombre, el animal y la planta".<sup>17</sup> Es fácil comprender porqué en la literatura etnológica-religiosa tales figuras no hayan sido calificadas como dioses, dada su peculiaridad, sino con nombres tales como "héroe tribal", "héroe cultural", etc.; Jensen por su parte propone llamarlos "deidades *dema*", nombre que les dan los *marind-anim* de Nueva Guinea que ha estudiado detalladamente.

#### CONSIDERACIONES FINALES SOBRE EL TEÍSMO PRIMITIVO

La historia del Dios del Cielo es la de una uranización y un progresivo retroceso que acaban en un deísmo, como ha mostrado Eliade; de

<sup>15</sup> O. c., p. 107.

<sup>16</sup> Según Jensen (o. c., p. 108) los espíritus y antepasados que tantos colocan en primer plano adquieren su importancia por el contrario a partir de esas figuras divinas.

<sup>17</sup> Jensen, o. c., p. 110 s.

un teísmo claramente religioso y simple se pasa a un deísmo especulativo pero poco religioso, llegándose finalmente a un Dios lejano y desprovisto de culto (*Deus otiosus*).<sup>18</sup> Nuevas formas divinas reemplazan a los dioses uránicos demasiado lejanos y trascendentes; se trata de formas religiosas más dinámicas, eficientes y fácilmente accesibles. Con todo, el *deus otiosus* permanece en el transfondo como última instancia en las crisis más graves.

Junto a las configuraciones de lo divino personalistas suele aparecer también entre los pueblos arcaicos una suerte de fuerza divina impersonal que lo permea todo y que en ocasiones es concebida como la Ley que rige el devenir del universo (*cfr. infra*) y a la que están sometidos los mismos dioses. Tal fuerza recibe diversos nombres y es matizada diferentemente según los pueblos: “wakenda” entre los *sioux*, “orenda” entre los *iroqueses*, “manitu” entre los *algonquinos*, etc; el nombre más popularizado es el que recibe entre polinesios y melanesios: *mana*.<sup>19</sup> El “mana” es una fuerza especial cualitativamente diferente de las fuerzas físicas que confiere eficacia, operatividad y fecundidad a los seres que están dotados de ella. Aunque Codrington, el primero en describirla, la cualificaba como impersonal, insistía también en que siempre está en conexión con alguna persona que la dirige; todos los espíritus la tienen y también algunos hombres. El *mana* no es adorado en sí sino que lo son los seres en los que se manifiesta;<sup>20</sup> de hecho nunca aparece hipostasiada sino referida a unos objetos o personas que la poseen en la medida que participan de lo sagrado. Este aspecto de lo divino puede ser posteriormente conceptualizado de diferentes modos; en el próximo párrafo vamos a ver lo que parece ser sucedió en religiones de las primeras civilizaciones.

<sup>18</sup> M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Madrid, 1955, p. 51 ss.

<sup>19</sup> En las teorías evolucionistas sobre el origen de la religión el *mana* ocupaba un lugar fundamental en la teoría del preanimismo o animatismo de Marett como primer estadio de la religión. Pero nosotros, al hablar de esta nueva configuración de lo divino no nos referimos a un estadio previo o posterior a la creencia en la divinidad; nos referimos a un nuevo elemento de la vivencia religiosa de lo divino, a una forma estructural constante que ha prevalecto en algunas épocas pero que sigue vigente. El *mana* no es una fuerza impersonal de la que por progresiva personalización habrían surgido los dioses, sino una de las formas de expresar la realidad de lo sagrado y divino; por tanto, un aspecto de las configuraciones humanas de lo divino (*cfr. Eliade. o. c., p. 30 ss.*).

<sup>20</sup> R. H. Codrington, *The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folk-lore*, Oxford, 1891, p. 118 s.

## LEY CÓSMICA UNIVERSAL

Según Dhavamony<sup>21</sup> cuando lo sagrado o poder divino se convierte en energía universal, puede manifestarse de un triple modo: a) en el ámbito psicológico es el Alma universal, suprapersonal; b) en la esfera cosmológica será el poder que asume la forma de una agencia divina activadora inmediata del universo; c) o bien un orden unitario del mundo, un poder viviente que actúa en el universo como el *tao*, *rta*, *asha*, *ma'at*, *dike*, *mana*... Vamos a detenernos ahora en la configuración de la Realidad Suprema como Ley Cósmica Universal. Aunque hay que matizar para cada ámbito cultural (sumerio, egipcio, chino, hindú, etc.), creemos poder detectar algunas características comunes en esta creencia de que el mundo y sus habitantes es gobernado por un poder o ley impersonal.<sup>22</sup> En muchas ocasiones las concepciones personales e impersonales sobre el principio que rige el mundo aparecen yuxtapuestas en la misma tradición religiosa. Así por ejemplo en la India se mantienen diversamente relacionados entre sí según los casos la creencia de que el supremo principio es una ley universal impersonal y la de un Dios personal está por encima de ella. Sin apurar excesivamente, pues cada caso requeriría un estudio particular, se puede postular una homologabilidad funcional, a pesar de sus diferencias, entre las concepciones personales (teístas) e impersonales de la Divinidad. Es natural que en el segundo caso no se de lugar para un culto o relación interpersonal;<sup>23</sup> tal concepción es característica de lo que denominamos dimensión religiosa de la inmanencia —por lo que desde un principio ha sido tan conspicua en las religiones orientales en las que predomina tal dimensión.

<sup>21</sup> *Phenomenology of Religion*, Roma, 1973, p. 133.

<sup>22</sup> Habría que analizar, por ejemplo, las representaciones hindúes, jainas y budistas del *Dharma* en cuanto orden moral universal que se manifiesta en el universo y se expresa en la causalidad retributiva y automática de toda acción (teoría del *karma*, etc.); cfr. H. von Clasenapp, *El budismo una religión sin Dios*, Barcelona, 1974, p. 57 ss. Habría que considerar igualmente los movedizos conceptos griegos de *moira*, *adrasiteia*, *aisa*, *anaké*, *diké*, *pronoia*, *némesis*, *tyche*, *heimarmene* o los romanos de *fatum* y *fortuna* así como las análogas concepciones del destino en otros pueblos. También habría que ver las concepciones védica de *rta*, la egipcia de *ma'at* y tantas otras que se nos muestran ambivalentes, pues ora son poderes impersonales que abarcan al mundo y a los que están sometidos los mismos dioses, ora aparecen como creación o instrumento de un dios en particular. Las concepciones del Tao y del Brahman exigirían un estudio especial, pues en ellas predomina la intuición mística y no nos parecen identificarse sin más a la Ley Cósmica Universal.

<sup>23</sup> Aunque von Clasenapp (o. c., p. 62 s.) considera que en cierta medida el *dharma* budista es objeto de un culto en cuanto es una de las Tres Joyas.

Es fácil comprobar que estas concepciones de la Ley Cósmica Universal se dan en contexto de gran civilización, coexistiendo frecuentemente con el llamado politeísmo (al que tiende a substituir en las minorías cultivadas). Tal coexistencia no parece casual; en efecto, en tales civilizaciones y por diversos motivos y necesidades surgen múltiples especializaciones y funciones cuya ordenación parece natural si se quiere conseguir una jerarquía y unidad. Según Campbell<sup>24</sup> esta necesidad psicológica y social (para la buena marcha de la naciente civilización) debió alcanzar su cumplimiento durante el cuarto milenio antes de Cristo cuando, primero en Súmer y después en otros lugares, el hombre se percató de que había un orden celestial que no sólo abarcaba a las estrellas (de movimientos regulares) sino también a todos los demás cuerpos celestes. Nos parece muy verosímil que, de acuerdo con la dinámica de la revelación mítica (el hombre toma conciencia de sí a través de experiencias cósmicas...), tal descubrimiento del orden celeste inmutable presionara para la modelación a su imagen y semejanza del orden mundanal (i.e., sublunar) de las voluntades humanas. Es decir, que como en el cielo así en la tierra: todo (religión, política, etc.) quedaría "impresionado" establemente; en efecto, si tal era la ley del universo, tal debía ser asimismo la ley de cada parte del mismo.<sup>25</sup> En nuestro mundo nos podemos cegar por su multiplicidad aparentemente desordenada, por las ambiciones anárquicas, etc. En tal caso el hombre se pierde al dejar de estar en contacto con el íntimo orden del Ser, orden también de nuestro propio ser. Mas al buen camino nos puede volver la contemplación de la ley de los cielos. Porque hay que acordar el orden humano con el universal (que es divino): el microcosmos con el macrocosmos por medio del mesocosmos, que aquí serían los mitos y ritos de la Ley. El verdadero mesocosmos es la sociedad, encarnación viva de esa Ley Cósmica Universal; como óptima ilus-

---

<sup>24</sup> *The Masks of God*, Nueva York, 1962 ss., t. I, p. 149.

<sup>25</sup> De los muchos testimonios accesibles elegimos el de Platón que dice en el *Timeo* (90 C-D): "...Dios nos ha dado la vista con objeto de que examinando en el cielo los círculos de la inteligencia eterna, aprendamos a conducir los de nuestro espíritu... cuyas revoluciones son de la misma naturaleza... Y a fin de que, asimismo, instruidos por tal espectáculo, podamos dar a nuestros pensamientos la dirección más perfecta de acuerdo con nuestra naturaleza, y para que imitando a las revoluciones divinas que jamás se separan de su ruta, nosotros podamos regular las nuestras que no cesan de extraviarse". Nos atrevemos a conjeturar que la astrología babilonia que inundó el mundo helenista no fuera otra cosa que el antiguo culto mesopotámico convertido en doctrina abstracta fatalista capaz de hacer mella en el mundo griego por su apariencia científica. Si esto fuera así, nos encontraríamos con un ejemplo más de intuición religiosa racionalizada y sistematizada para ser aceptada a una sociedad secularizada (como era la del primer helenismo; como se sabe, después cambió la situación).

tración de la sociedad como cuerpo vivo al que se subordinan las partes aparece el Estado hierático o sacral de ciertos momentos de la historia de Sumer, Egipto, China o Japón, en el que las clases sociales (en las que se integran y a través de las cuales se valorizan los individuos) actúan litúrgicamente la armonía universal.

#### PANTEONES DIVINOS (CONFIGURACIÓN POLITEISTA)

La palabra "politeísmo" es muy equívoca;<sup>26</sup> nada habría que objetar si por tal se entendiese una multitud de "dioses" en el sentido de *devas*, seres celestiales, espíritus divinos, etc. El error reside en creer que el politeísmo afirma "muchos" allí donde el monoteísmo dice "uno", ya que la palabra *theos* no es tomada en el mismo sentido en el politeísmo y en el monoteísmo. Si se desea salvar el "uno" del monoteísmo debe comprenderse que no indica cantidad; y si se desea descubrir el sentido del politeísmo deberá admitirse que al *poli* no le corresponde una multiplicación de la unicidad. Dios, que en el acto de la adoración se convierte en *mi* Dios, es todo para mí y agota, por así decirlo, toda la divinidad, sin admitir competencia. Lo importante a la hora de caracterizar estas diferentes configuraciones de la divinidad no es el número de las potencias divinas veneradas sino la actitud religiosa que está a la base y la

---

<sup>26</sup> Ningún "politeísta" se calificó a sí mismo de tal guisa, sino que el apelativo fue introducido por los no-politeístas. Como veremos, el politeísmo ha sido más bien la forma de expresión de lo divino que, manteniendo la forma unitaria última de lo divino, pasaba a primer plano, conservaba y daba consistencia a la pluralidad de manifestaciones y simbolizaciones de lo divino. Véase lo que decía uno de sus apologetas, el filósofo pagano Máximo de Tiro hablando del uso de las imágenes (*Oratio* VIII, 10): "Pues el Dios que es el Padre y Creador de todo lo que existe, anterior al Sol y al firmamento, más grande que el tiempo y la eternidad y que todo el continuo flujo de la naturaleza, no puede ser nombrado por ningún legislador, no puede ser pronunciado por ninguna voz, no puede ser visto por ningún ojo. Pero nosotros, siendo incapaces de captar su esencia, hacemos uso de sonidos y nombres e imágenes, de oro esculpido y marfil y plata, de plantas y ríos, de cimas montañosas y torrentes, aspirando a Su conocimiento, y en nuestra debilidad nombramos todo lo que es hermoso en este mundo según su naturaleza. Lo mismo sucede a aquellos que aman a otros: la visión más dulce para ellos sería la de las figuras reales de sus hijos, pero también es dulce su memoria; les hará feliz la vista de una lira, la lanza pequeña o una silla quizá... cualquier cosa que suscite la memoria del amado. ¿Porqué ir más lejos al examinar y juzgar las imágenes? Que todos los hombres sepan lo que es divino; que lo conozcan, eso es todo. Si los griegos son llevados al recuerdo de Dios por el arte de Fidias o los egipcios adorando a los animales, u otros por un río o por el fuego, yo no me meteré con sus diferencias. Sólo que conozcan, que amen, que recuerden".

provoca. Actuando de este modo evitaremos las contradicciones en que se cae cuando se conceptualiza y desconecta de su humus religioso estas configuraciones vg., cómo lo absoluto puede ser múltiple, cómo tres pueden ser uno, etc.).

El fenómeno religioso del politeísmo significa una sacralización inmanente.<sup>27</sup> La vivencia religiosa arcaica, en efecto, no se centra en la teología de la transcendencia divina sino que descubre los mensajes religiosos encarnados en las cosas y fenómenos naturales. Para ella “todas las cosas están llenas de dioses”,<sup>28</sup> por lo cual todo lo existente constituye una hierofanía o medio sacramental de contacto con lo divino. Por ello escribimos en otro lugar que lo sagrado se acerca al hombre antiguo en la inmediatez y concreción de su vida cotidiana. Hay que notar que esta “universalidad” de las religiones arcaicas se refiere a la totalidad de aspectos de la vida de los miembros de la tribu, resultando impensable que su religión sea exportadas o cambiada por otra —por lo que no son “universales” en el sentido de las religiones salvíficas que se dirigen a todo hombre, aunque no necesariamente a todo en el hombre individual. Esa religiosidad es algo existencial que se inserta en la vida individual y social sin distinción o separación de ella sino en armonía y como elemento determinante del ritmo y los ciclos que la misma vida impone. La situación se hace más compleja con el advenimiento de las primeras civilizaciones, siendo el politeísmo la solución que gran parte de ellas encontró. Las ideas religiosas se han diversificado según estamentos, necesidades, etc.; así, cada clase o incluso cada individuo puede tener su dios, es decir, su apropiación de lo divino: una especie de “Dios bajo la advocación de...”. Las diversas religiosidades son armonizadas y equilibradas en la religión pública, i. e., del Estado. El politeísmo (soslayemos

---

<sup>27</sup> Véase a este respecto lo que dice A. Brelich en su colaboración *Politeísmo e soteriología* en S. G. F. Brandon, ed. *The Saviour God. Studies in the concept of salvation presented to E. O. James*, Manchester, 1963, p. 40 s.: las divinidades politeístas carecen de horizontes soteriológicos porque son inmanentes a la realidad de la experiencia: son la realidad, aunque no partes, elementos o fenómenos de ella, como pensaba el naturismo ingenuo. En estas religiones la realidad es aceptada tal cual es por ser la permanente manifestación de la voluntad y naturaleza de los dioses; por ello no exige salvación.

<sup>28</sup> Frase que Aristóteles (*De Anima* A. 5411 a7) atribuye a Tales de Mileto. Considérese en otro contexto la vivencia religiosa shinto (en el Japón). Esta sacralización adopta su forma extrema en el curioso fenómeno religioso romano de los “dioses instantáneos”, los *Augenblicksgötter* estudiados por Usener (*Götternamen*, Bonn, 1896, p. 75 s.). Tales “dioses” no se encuentran encarnados en realidades o energías, sino que se manifiestan en el acto de realizarse una acción significativa para el hombre (vg., agricultura, parto, etc.); cada segmento o momento de tales acciones es un “dios instantáneo”, con lo que es fácil advertir la indefinida multiplicación y reunificación a que están sujetos.

sus degeneraciones) es un modo de organizar el variopinto mundo de las manifestaciones y correlativos símbolos de lo divino en un panteón que restituye la unidad orgánica a la totalidad de las experiencias religiosas por medio de genealogías, comunidad de fiestas, asamblea de los dioses, etcétera.

Son muchos los tipos de politeísmo: a) el que pudiéramos llamar universalístico: en él los seres divinos son encarnaciones numinosas circunscritas a un lugar, persona, ámbito, etc., de un poder sagrado universal y omnipervasivo (*cf. supra*) que se oculta y a la vez se manifiesta en todas las cosas; b) el que está a la base de las mitologías clásicas en las que el poder divino se concentra en deidades individuales de un relativo carácter fijo representando amplios ámbitos de ser y valor. Los dioses clásicos se encontraban sujetos a un principio superior, el hado, que ellos mediaban pero ante el que eran impotentes (*cf. supra*); c) lo que pudiéramos llamar politeísmo dualista, que juzgamos se basa en la racionalización de la constitutiva ambigüedad de lo sagrado. El dualismo religioso es el intento más radical de disociar lo divino de lo demoníaco, siendo entrambos ámbitos creadores y poseyendo cada uno sendas secciones de realidad.<sup>29</sup>

Vamos a hacer breve alusión a los planteamientos politeístas en dos grandes culturas de la antigüedad: Mesopotamia y Grecia; aunque se podrían hacer análisis similares en otras culturas (*cf. lo mucho escrito sobre el politeísmo hindú, p. e.*) creemos que con esto bastará para

---

<sup>29</sup> Aludimos aquí al dualismo aunque con igual derecho podría hacerse en el contexto de otras configuraciones de la divinidad (vg. la monoteísta, ya que en el dualismo están muy marcadas algunas características monoteístas; o al hablar del teomonismo, pues es clara la "vocación monista del dualismo", según Bianchi). Se trata de un fenómeno religioso de gran duración y extensión y que reviste múltiples formas; sobre todo ello véase U. Bianchi, *Il dualismo religioso. Saggio storico ed religioso*, Roma, 1958 y *Le dualisme dans l'histoire des religions*, Revue de l'histoire des religions, 159 (1961), p. 1-46, donde trata exhaustivamente de estos temas. Del zoroastrianismo y zurvanismo nos hemos ocupado en *La expresión...*, especialmente p. 141 ss.

Según Bianchi lo característico del dualismo religioso es atribuir a una realidad superior una natural malignidad que la hace independiente de la divinidad (aunque a veces procede de ella, según diversas pautas analizadas en *La expresión...*); tal realidad limita positivamente el poder de Dios por su actividad creadora, demiurgia o por su dominio del mundo o parte de él. Así pues, hay dos principios últimos, uno bueno y el otro malo, pudiendo ser ambos espirituales o bien el malo identificarse con lo material (así en el maniqueísmo). Se da toda una gama desde el dualismo absoluto en el que los dos principios se oponen absoluta y simétricamente hasta el dualismo monarquiano en el que el principio negativo es inferior, está subordinado o bien se iguala al bueno pero ambos por debajo de la Realidad Suprema.

hacerse una idea de lo que es el politeísmo como fenómeno religioso vivo. Los mesopotamios admitían un mundo divino, es decir, un conjunto de seres que se distinguían por una cualidad que sólo ellos poseían y que poseían en común; por ello se puede hablar de unidad de lo divino. Este "politeísmo" se presenta como una unidad en lo divino y una pluralidad en la participación de la cualidad común. Se da asimismo unidad de voluntad, pues las voluntades particulares de los dioses se integran en el consenso de la asamblea de los dioses o son delegadas jerárquicamente. Como consecuencia de esta comunidad también aquí se produce una focalización muy frecuente en los politeísmos: el dios al que se dirige el adorador se convierte en el exponente de toda la divinidad, en Dios supremo. Un dios puede asimismo escindirse en varios (vg., hipostasiando atributos), tener descendencia o manifestarse diferentemente según los planos (astral, vegetal, infernal, etc.), lo cual a su vez puede llevar a diferentes identificaciones. Resulta, por lo tanto, muy difícil poder definir un dios del panteón mesopotámico, dada la suma fluidez de lo divino; en todos los casos es claro el sentido de la unidad de lo divino propio de la teología mesopotámica.<sup>30</sup>

El concepto griego de Dios está definido esencialmente de modo politeísta.<sup>31</sup> Los diversos dioses son signo de la plenitud de vida divina, considerándose (cfr. Platón, *Leyes*, X, 899 b) que un dios único sería un empobrecimiento de lo divino. Además, los diversos dioses son expresión de que el cosmos —que está lleno de Dios, por lo que en Él vivimos, nos movemos y somos, en frase inspirada de Epiménides de Cnosos que Pablo recoge; por ello todo cuanto existe puede ser revestido con el predicado de divino—<sup>32</sup> tiene muchas formas y, de este modo, produce por

<sup>30</sup> Véase todo esto detallado y documentado en el artículo de R. Follet, *Les aspects du divin et des dieux dans la Mésopotamie antique. Recherches de science religieuse* 38 (1951) 189-208.

<sup>31</sup> Cfr. el artículo *theos* de Kleinknecht en G. Kittel, ed. *Theologischer Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, 1957, t. III, col. 67: "Mit (o) *theos* ist dabei nicht die Einheit einer bestimmten Persönlichkeit im monotheistischen Sinne gemeint, sondern vielmehr die trotz aller Vielgestaltigkeit klar empfundene Einheit der religiösen Welt. Der griechische Gottes Begriff ist wesentlich polytheistisch, freilich nicht im Sinne vieler vereinzelter Götter, wohl aber einer geordneter Göttergesamtheit, einer Götterwelt, die z. B. in dem Götterstaat Homers in einem übergeordneten Zusammenhang zueinander tritt".

<sup>32</sup> Lo que no tiene porqué implicar necesariamente panteísmo. La palabra *theos* o *deus* es genérica y se aplica a los distintos dioses; el plural de Yahvé carece de sentido al ser nombre propio, no así el plural de *theos*. Panikkar (*El silencio de Dios*, Madrid, 1970, p. 173) cita un artículo de Kerényi que muestra que antes del cristianismo el vocablo *theos* carecía de vocativo (i. e., no era invocado); se trata de un concepto predicado y lo que significa propiamente la palabra es un suceso, un acontecimiento divino.



sí mismo y tiene como consecuencia la imagen de los diversos dioses que aparecen en él como teofanías.<sup>33</sup>

El concepto de lo divino en la Antigüedad clásica no es, pues, tan unívoco y elemental como pudiera pensar quien sólo conozca los relatos de la mitología clásica. Limitémonos a señalar algunos temas generales, remitiéndonos a *La expresión* para el análisis de las figuras divinas individuales. Los pensadores religiosos de época cristiana ya hicieron una adecuada exégesis del politeísmo. Así el teólogo pagano Varrón, que partía de que “potest fieri ut eadem res et una sit, et in ea quaedam sint plures”.<sup>34</sup> Fueron los estoicos al parecer quienes empezaron a afirmar la existencia de un sólo Dios que era llamado con diferentes nombres según sus diferentes propiedades.<sup>35</sup> El polimorfismo de lo divino es postulado claramente en los himnos órficos y en el neoplatonismo. Ya Platón había hablado de la *Koinônia tôn genôn* explicando que los miembros de la comunidad divina se dividían y reunían alternativamente según una dialéctica que explicitaba su mismidad y otredad a través de cambiantes configuraciones (*Sofista* 252 ss.). En la época imperial romana se había hecho muy popular el concepto del *theos pantheos*, es decir, del dios que contiene en sí a todos los otros.<sup>36</sup> Estaban muy divulgados asimismo los temas de la polinimia y anonimia divinas, es decir, la afirmación de que Dios tiene todos los nombres y que no tiene ninguno;<sup>37</sup> la pluralidad de los dioses responde a la pluralidad de los nombres de Dios que, en sí mismo, no tiene nombre. Así se expresó el emperador Constantino en un panegírico del 313: “cuius tot nomina sunt quot gentium linguas

<sup>33</sup> Nos remitimos al estudio de W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, Frankfurt, 1947.

<sup>34</sup> S. Agustín ha conservado el texto en *La Ciudad de Dios*, VII, 24.

<sup>35</sup> “Stoici dicunt non esse nisi unum Deum et unam eandemque potestatem, quae pro ratione officiorum (nostrorum) variis nominibus appellatur...” (cfr. *Stoicorum veterum fragmenta*, II, 1070); se podrían citar muchos textos análogos (cfr. p. e., Cicerón, *De natura deorum*, II, 28).

<sup>36</sup> Cfr. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, Munich, 1966 s., t. II, pp. 337 s.; 357; 374. Es un tema que aparece en otros muchos contextos politeístas, como vimos en *La expresión...* Según Albright (*From Stone Age to Christianity*, Nueva York, 1957, p. 213) la identificación de divinidades se hizo popular en el Medio Oriente ya en época de Hammurabí; se magnificaba a un dios particular de modo monolátrico, dirigiéndose a él como encarnando la totalidad de los dioses. Nota cómo los israelitas tomaron de los cananeos el plural *elôhim* (“dioses”) en el sentido de “Dios” (p. 214).

<sup>37</sup> Ver por ejemplo Usener, *Göttliche Synonyme*, en *Kleine Schriften*, Leipzig/Berlin 1913, IV, p. 260 y 306. Una frecuente explicación del politeísmo es precisamente el hipostasiar los nombres y atributos. Es un tema que pasa a autores cristianos como Synesio o Gregorio Nacianceno. La cita de Constantino ha sido tomada de Goldammer, *Die Formenwelt...*, p. 105.

esse voluisti; quem enim te ipse dici velis, scire non possumus". Compárese esto con la oración que precede al culto o la meditación de los tantras hindúes: "Señor, no me has permitido conocerte tal cual eres; dignate por lo tanto aceptar mi adoración hoy bajo la forma que me has permitido ver".<sup>38</sup>

### TEOMONISMO

Una de las formas en que aparece la unidad de lo numinoso se da en lo que G. Mensching llama *teomonismo*,<sup>39</sup> frecuente en las religiones místicas (así el brahmanismo, taoísmo o las representaciones budistas del nirvana). El teomonismo o monismo religioso debe ser diferenciado del monoteísmo que aparece en las religiones proféticas; en efecto, en el teomonismo, lo divino es lo único verdaderamente existente, teniendo el hombre que realizar su perfecta identificación con el mismo a través de la progresiva purificación de todo lo que singularice o personalice al hombre. Realizar o, quizá fuera mejor decir, percatarse trámite dicha purificación de la identidad básica existente, habitualmente celada por la ignorancia, ilusión, deseo, etc. En el monoteísmo se habla de un Dios personal creador y libre con el que el hombre entra en relación respondiendo activamente a su llamada. En el teomonismo no hay lugar para la creación (que implica dualidad); o la cuestión es ignorada o se habla en términos de emanación a partir de esa realidad neutra (lo divino), impersonal o transpersonal, con la que está fuera de lugar toda relación efectiva personal; sólo cabe hablar de su realización a través de la supresión de la propia personalidad (concebida como diferenciadora y por ende alienante) que, por otra parte, no es más que una ilusión y convención social.

Las configuraciones monistas son un nuevo tipo de configuraciones no personalistas de la divinidad;<sup>40</sup> su mejor caldo de cultivo es un am-

<sup>38</sup> *apud* J. Herbert. *Le message de la mythologie hindou*, Lyon, 1950, p. 58.

<sup>39</sup> *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*. Stuttgart, 1959, p. 169 s.

<sup>40</sup> Nos referimos, claro está, al monismo religioso que Martín Velasco (o. c., p. 214) caracteriza acertadamente como "una forma de vivir la relación religiosa que podemos llamar mística, dando a este término el sentido de abandono de la propia singularidad, de abismamiento de la propia persona, de disolución de la subjetividad en el absoluto y por una forma de representación de esa realidad que supera toda determinación de la misma —teología y simbología radicalmente negativas— y termina por identificarla con la totalidad de lo que existe". Véase en esa obra las relaciones entre este monismo religioso y el filosófico. Nuestro amigo expone a continuación el monismo tal como aparece en el hinduismo, sobre todo en los Upanishads. Por esta razón nosotros, para evitar

biente politeísta. Como dijimos, en el politeísmo se da una serie de latencias y querencias que *pueden* desembocar por un lado en el monismo y por otro en el monoteísmo monarquiano (uno de los dioses absorbe a todos los demás); en ambos casos se está buscando un principio unificador allende la multiplicidad de la vida. Con esto no afirmamos que el politeísmo sea el origen de estas otras expresiones religiosas. El teomnismo, pues, se caracterizaría por la conciencia de que lo divino trasciende toda posible forma de representación. La superación de las figuras en que se materializa el objeto del acto religioso conlleva la relativización y anulación asimismo de la dualidad del acto religioso y su término; se trata de una actitud eminentemente mística en la que la "relación" religiosa tiende a trocarse en "identificación"; se podría asimismo hablar de una religiosidad de la inmanencia llevada a sus últimas consecuencias.

La palabra china *Tao* tiene múltiples significados según contextos y épocas, por lo que es mejor incorporarla tal cual a nuestros idiomas. En su realización más genuina el taoísmo es una auténtica mística, y como tal hay que entenderlo. Así se explica su altísimo aprecio por la Realidad Suprema (*Tao*), la confianza en la única Virtud (*Te*) que reconoce: la del Tao, la unión con el Tao y las etapas previas de preparación: liberación del mundo de los sentidos, despojamiento de la inteligencia discriminante y unión contemplativa (se trata de una mística de tipo gnóstico) con el Tao.

El *Tao Te Ching* comienza con la afirmación de que el Tao que puede ser expresado no es el verdadero Tao; otro lugar clásico (cap. 56) es la afirmación de que quienes saben no hablan (del Tao) y quienes hablan no saben. Se trata de una teología claramente negativa, como muestran algunas de las más repetidas caracterizaciones del Tao: abismo, sin origen, anónimo, incognoscible e inefable, infinito y eterno, no ser, y lo mucho que en la tradición taoísta se valora el vacío y la nada. También se dan algunas afirmaciones positivas, como decir del Tao que es autor de los seres, el centro de unidad y felicidad, que es inmanente a los seres (y distinto de ellos), Madre, primero y supremo de los seres, transcendente, verdad, virtud, etc.<sup>41</sup> Como se ve, al Tao se le atribuyen atri-

---

repeticiones, aunque habríamos podido exponer el advaita vedanta que le continúa, preferimos aludir sucintamente al monismo mucho menos divulgado del taoísmo, mucho menos elaborado y sistematizado filosófico-teológicamente (el chino siempre ha sido pragmático). En *La expresión de lo divino...*, p. 270 ss. nos ocupamos de su espiritualidad y técnicas místicas; ahora lo haremos sólo del Tao.

<sup>41</sup> Según *Tao Te Ching*, I, en el Tao hay dos existencias: una innominada e innumerable en el solitario silencio de su transcendencia, y la otra inmanente a los mismos seres una vez los ha producido: "El Tao que puede ser nombrado

butos divinos, si bien se habla muy poco de su personalidad. Según Elorduy<sup>42</sup> el Tao no es sólo la razón u ordenamiento de los seres, sino que tiene también existencia firme en sí mismo. Lao tzu dice en el cap. 2 que el Tao “hace la muchedumbre de los seres. Nada rehusa. Los engendra sin adueñarse de ellos. Los hace y no se apoya en ellos. Hecha su obra no se queda con ella pero tampoco se aleja de ella”. No se trata de un Dios intervencionista, sino que es concebido como verdad, razón, orden, armonía y vida. Se habla de su inseparable Virtud Arcana (*Te*) que penetra todas las cosas actuando según la naturaleza que cada uno ha recibido y con la que debe armonizarse el hombre sabio. La sintonía con la Virtud inmanente en el universo es la quintaesencia de la mística taoísta; la solución de todo está en el Tao interior al hombre. El taoísmo sapiencial (se han dado posteriores desviaciones) es un quietismo que busca la perfección del hombre en su vuelta a la pureza y autenticidad originales, siendo la más subida perfección la unión con el Tao.

El Tao inmanente a todos los seres es muy semejante al Brahman hindú o al Logos estoico, siendo su Virtud afín al Atman y Dynamis de las otras religiones de la inmanencia india y griega. El Tao se distingue asimismo de todos los seres por él creados por su transcendencia, infinitud e inmutabilidad. El Tao, pues, es simultáneamente transcendente (es la vía de la Realidad Última) e inmanente (es la vía del universo); parece conjugar por lo tanto los aspectos de la divinidad y de la Ley Cósmica Universal. El taoísmo, repetidamente calificado de humanismo, naturalismo religioso, etc., busca la unión con dicho Tao, posible según un determinado modo de vivir. El santo es el que habiendo vaciado su corazón de toda afección a los seres y vaciado de su yo, se ha hecho digno de que el Tao venga a él y la Virtud lo llene; es uno con el universo y sus ritmos. Por ello el hombre perfecto en su interior, sintonizado con el Tao, se acomoda a las constantes mudanzas del móvil mundo de los seres sin perder su paz y unidad, como vimos en *La expresión...* Y es así como se concibe la vida religiosa en el taoísmo.

---

no es el Tao habitual y eterno. El Nombre que puede ser nombrado no es Nombre perpetuo. Innominado es principio del Cielo y la Tierra. Con nombre es la Madre de la muchedumbre de los seres. Quien habitualmente carece de codicia puede contemplar su maravilla. El habitualmente codicioso ve (sólo) sus últimas derivaciones (i. e., las cosas). Ambos brotan juntos con nombres diferentes. Son ambos igualmente misterio, misterio sobre misterio y puerta de todas las maravillas”. Preferimos no multiplicar las citas.

<sup>42</sup> C. Elorduy, *Sesenta y cuatro conceptos de la ideología taoísta. De Lao-Tzu y Chuang-Tzu*. Caracas, 1972, p. 83.

## EL CASO DE BUDA: REVELACIÓN POR EL SILENCIO

Mucho se ha discutido acerca de la postura de Buda y el budismo primero frente al problema de Dios, destacándose su silencio y su ateísmo. Pero notemos antes que el budismo siempre ha reconocido la existencia de dioses; a este propósito Buda fue tajante: "Hay dioses. Esto es un hecho que yo he reconocido; en todo el mundo se está de acuerdo sobre esto".<sup>43</sup> Pero estos dioses (*devas*) son perecederos: nacen y mueren como todos los demás seres sujetos al *samsāra*. No son omnipotentes ni omniscientes ni pueden otorgar la salvación (ellos mismos están necesitados de ella) aunque sí bienes mundanos. Es decir, no son homologables al concepto teísta de Dios aunque probablemente sí al de ángeles y santos. La extendida veneración del Buda tampoco es afín al teísmo porque Buda, como él mismo dijo repetidamente, no es un dios sino un indicador del camino al nirvāna. La veneración y culto a Buda no espera ninguna reacción por su parte ya que, según el hinayana, el Buda se ha extinguido en el nirvāna y no tiene relación con este mundo. Se le venera porque el corazón del fiel se purifica, sirve de memorial de su doctrina y por otras razones; pero en ningún caso tal veneración es adoración (la actitud propia del teísmo).

Así pues, no se puede hablar de teísmo en el budismo primero ya que por su esencia misma no puede reconocer la existencia de un dios personal eterno, creador y conductor del mundo.<sup>44</sup> Hemos indicado que ni el reconocimiento de dioses como habitantes superiores de nuestro cosmos ni la veneración de Buda son actitudes teístas; ¿deberemos considerar al budismo como una religión atea? Si tomamos el concepto de ateísmo en su acepción usual sinónima de irreligión y de negación de todo más allá en el mundo, entonces el budismo primitivo no puede ser calificado de ateo. En efecto, la programática ausencia de cualquier figura de la divinidad no significa necesariamente la ausencia del Misterio constituyente del ámbito de lo sagrado. Como veremos, tal Misterio se hace presente en el budismo bajo la forma del silencio y de la ausencia de toda representación como única mediación respetuosa de su absoluta transcendencia, puesto que se lleva a sus últimas consecuencias la teología negativa. Buda no hace disquisiciones sobre el carácter transcendente de la divinidad. Precisamente porque de veras le cree transcendente, prescinde de ella (después de todo, lo último, por definición, sólo puede ser conocido al llegar

<sup>43</sup> *Majjhima-nikāya* II, 100, entre otros lugares.

<sup>44</sup> Ver en von Clasenapp, o. c., p. 39 ss. los argumentos utilizados por Buda y sus discípulos para atacar el teísmo.

a él) y se dirige al fin religioso de salvar al hombre mostrándole el camino para ello.

Debemos advertir que el concepto de ateísmo tiene otras significaciones y que no es tan claro y distinto como pudiera parecer a primera vista. Sabido es, por ejemplo, que muchas religiones teístas han parecido ateas a los extraños. A los ojos de los gentiles, en efecto, el culto tributado por los judíos a un Dios invisible y sin imágenes venía a constituir una suerte de ateísmo más o menos escandaloso. Lo mismo le aconteció al primer cristianismo: los cristianos fueron acusados repetidamente de "ateos". Similarmente, el aniconismo de tantas poblaciones arcaicas ha sido interpretado en ocasiones como ateísmo o irreligiosidad. Tal miopía o incompreensión se produce regularmente cada vez que surge un movimiento religioso verdaderamente innovador, y en todos los casos hasta la fecha tal calificación se ha visto contradicha por la historia. Puede que la explicación sea la misma que hace que los revolucionarios de hoy sean los conservadores de mañana o puede, simplemente, que se esté tan poseído por la propia idea de Dios que la negación o superación de la misma sea considerada sin más como negación de la Realidad a que se refiere esa idea (sentido usual del ateísmo).<sup>45</sup>

Puede hablarse de religiones ateas si se hacen las necesarias precisiones (aunque quizá este uso se preste a confusión). Es más, según Buda sólo una religión atea es verdaderamente religión, pues las demás adorarían a un Dios obra de sus manos o de su mente. Quede, pues, claro que tan equivocado es calificar de ateas a las cosmovisiones carentes de un concepto de Dios a la manera del de las religiones monoteístas como afirmar que el ateísmo (tanto en sus dimensiones religiosas como irreligiosas) sólo ha surgido en nuestros días.<sup>46</sup> El siglo VI-V a. C. fue una

---

<sup>45</sup> Se ha escrito que la historia de la civilización es la progresiva superación y negación de imágenes de Dios. El mismo Feuerbach dijo, bajo otra perspectiva, que "el ateísmo de hoy es la religión de mañana"; y es que al igual que el concepto de "religión", el de "ateísmo" tampoco está claro. Se dice en ocasiones que el ateísmo propiamente dicho no puede existir por ser imposible lógicamente, ya que no puede darse negación de "Dios" en general sino sólo de potencias divinas particulares. Ahora bien, tal negación va siempre acompañada de la afirmación de la absolutéz de otras potencias (que pueden ser indicadas con palabras diferentes). Es lo que pasa con las religiones de la inmanencia, frecuentemente calificadas de ateas, y que sólo son tales en cuanto niegan los conceptos usuales en las religiones teístas, mas no lo son en cuanto reconocen una Realidad Última, un Absoluto, etc. Quizá si hoy en día parece haber más ateísmo es porque vivencialmente están en auge estas religiones de la inmanencia. Véase sobre esto B. Minozzi, *Introduzione allo studio della religione*, Florencia, 1970, p. 567 y 570 ss.

<sup>46</sup> Cfr. Panikkar, o. c., p. 151 ss.; 191 ss.; Von Clasenapp, o. c., p. 50 ss.; 68 ss.

época eminentemente religiosa cuyos efectos aún perduran. Y es precisamente en esta época de despertar de la autoconciencia y la reflexión cuando surgen una serie de movimientos de reforma religiosa algunos de los cuales son calificados en ocasiones de ateos por cuanto establecen una norma integral de vivir sin referencias a Dios. Es más, algunos de estos reformadores llegarán a afirmar que la eliminación del nombre de "Dios" es la suprema empresa religiosa. Vamos a limitarnos a enumerar los principales movimientos religiosos así calificados que surgen en el Oriente en esa época (y que sería interesante comparar con algunas tentativas occidentales como las de los teólogos presocráticos). Además del budismo tenemos el jainismo; tienen muchos puntos en común, aunque el jainismo (que aún perdura en nuestros días) se diferencia por afirmar las almas individuales eternas y una materia eterna; se trata de una vía de salvación que no reconoce ningún Dios eterno. Dentro del hinduismo encontramos que dos de los seis sistemas considerados como formas de expresión de la ortodoxia son ateos: el *mîmânsâ* y el *sânkhya* clásico. Tenemos, pues, en la India dos sistemas heterodoxos (el budismo y jainismo que no admiten los Vedas) y dos ortodoxos que aceptan una pluralidad de dioses preceaderos y piensan absolutamente con categorías religiosas, pero rechazan con energía y por diversos motivos el teísmo (i.e., la existencia de un Dios personal). Aceptan con diversos matices una Ley Cósmica Universal de la que ya hemos hablado. También en China aparece el ateísmo religioso; notemos que Confucio dio un lugar mínimo y utilitario a las ideas teístas. Pero aun cuando muchos nieguen un dios personal transcendente, ven en la naturaleza una ley moral efectiva. El neoconfucianismo es una doctrina atea que no acepta un dios celestial aunque reconoce el culto de los dioses y antepasados.

Hemos dicho que para Buda la eliminación del nombre de Dios era la tarea religiosa por excelencia. ¿Porqué? Prohibir hacer imágenes de Dios (Israel e Islam) y prohibir hablar sobre Él ("pronunciar su nombre en vano") sería inútil si al mismo tiempo se Le piensa. Ningún nombre puede alcanzar a Dios porque está por encima de todo nombre; darle un "nombre" significa situarlo entre las cosas de este mundo, lo cual es blasfemo. Buda llevó esta línea de actuación hasta sus últimas consecuencias; de ahí su silencio ante estas cuestiones habitualmente consideradas como transcendentales.<sup>47</sup> Podríamos distinguir varios grados en su silencio: 1) el silencio de la respuesta: ninguna respuesta a la pregunta sobre el absoluto puede ser satisfactoria puesto que la misma pregunta no puede ser absoluta (ya que somos relativos y contingentes).

---

<sup>47</sup> Sobre todo esto ver el excelente estudio de Panikkar ya citado *El silencio del Dios*, con textos y paralelos.

2) el silencio de la pregunta: propiamente Buda no contesta con el silencio, sino que no contesta. Permanece silente y no da una hermenéutica de su silencio sino de su negativa a contestar. Es decir, silencia la pregunta, pacífica al interrogador mostrándole que su pregunta no tiene sentido. Cuestiona la cuestión y concomitantemente al cuestionador que indebidamente se había identificado con la cuestión. La pregunta es angustiante cuando el hombre se identifica con su razón y pierde de vista la perspectiva global de su condición humana. Buda nos muestra que esto es una falacia y enseña a ser realista confiando en la vida y aceptando la realidad tal cual es, sin intentar suplantarla por nuestras ideas sobre ellas. Dice Panikkar que cuando hayamos descubierto por nosotros mismos que no tenemos nada que preguntar, que la pregunta sobre la realidad última no tiene sentido y a pesar de ello no nos desesperamos y rebelamos, entonces empezamos a comprender el mensaje de liberación del primitivo budismo: la aceptación total de nuestra condición humana, de la real contingencia en la que nos encontramos. No se trata de resignarse a no sobrepasar la condición humana sino entender que nuestra tarea es mejorarla; y que si debe ser sobrepasada, esto no depende en absoluto de nosotros; y que si no debe ser sobrepasada, cualquier esfuerzo nos alienará y acrecentará nuestra miseria. Por ello el mensaje de Buda tiende a silenciar nuestros deseos, incluido el de la existencia y el de la no existencia. Destruída la pseudopregunta quedamos expeditos para emprender el camino de la liberación; destruido el pequeño ego que se identificaba con la cuestión y se obsesionaba por la ortodoxia, el hombre, consciente de sus propios límites, puede centrarse en lo que verdaderamente puede hacer: emprender el noble óctuplo sendero que le llevará a la liberación porque elimina los obstáculos y se despreocupa del resto.

Si utilizáramos conceptos filosóficos occidentales, la postura de Buda podría ser calificada de apofatismo óntico, algo que también aparece en otras tradiciones religiosas (así en Damascio, Proclo, etc.). La Realidad Última es inefable, por lo que la "nesciencia" es el conocimiento máximo.<sup>48</sup> Toda imagen, nombre o idea sobre Dios no es más que un símbolo inadecuado del Inexpresable. Es un tema constante en las experiencias de los místicos y del que nos ocuparemos en otra ocasión; quisiéramos ahora redondear lo dicho acerca del silencio como revelador de Dios.

---

<sup>48</sup> En *La expresión de lo divino*, p. 233 s. decíamos que "ante el Dios silente (por inefable), el místico es el hombre silente". Es el tema tan extendido del *deus absconditus* y silencioso al que solamente el silencio define, expresa y alaba (cfr. Panikkar, o. c., p. 261 s., con diversos testimonios; una amplia fundamentación en p. 234 ss. y *passim*).



Porque Dios no sólo habla sino que, sobre todo, calla; y su silencio, para el que esté sensibilizado, es más expresivo que su hablar. Goldammer notaba cómo la religiosidad racionalista ve en el Dios silente una prueba o de su impotencia o de su no existencia; una religiosidad superior no actúa así.<sup>49</sup> Esto lo vio perfectamente el místico islámico Galal al-Din Rumi que cuenta la historia de un hombre que se creía rechazado por Dios al no recibir respuesta a sus invocaciones y a quien le fue enviado un mensajero divino que le dijo: "...Tu grito ¡Dios! era mi ¡Heme aquí!... Cada grito tuyo: ¡Oh Dios! contiene muchos: ¡Heme aquí! de mi parte".

¿Cuál es, pues, el sentido del silencio y del "ateísmo" de Buda? Que el budismo es una religión no cabe duda.<sup>50</sup> Buda es perfectamente consecuente; si niega la trascendencia divina es, paradójicamente, para defenderla. En efecto, "trascendente" es un concepto relativo, antropocéntrico (el hombre es el punto de referencia al que hay que sobrepasar). Porque lo absoluto no trasciende, no *es* un ser trascendente. Buda no rechazó al Dios de los humildes sino al de los filósofos y teólogos, negándose a que se pueda manipular a Dios bajo ningún aspecto ni alcanzarle como quien llega a una conclusión. Si por definición el fin verdaderamente último no puede ser conocido antes de llegar a él, de Dios sólo se puede hablar adecuadamente desde Dios. Aplicando a este contexto el mentado lema taoísta de que los que hablan no saben y los que saben no hablan, se entenderá mejor lo que queremos decir: sin experiencia de Dios todo lenguaje acerca de Él es ininteligible y blasfemo; vivenciado, resulta innecesario. Por todo ello Buda no propone una doctrina sino que muestra un camino que a él le llevó a la meta.

Lo que estamos diciendo sobre la postura no teísta del budismo parece contradicho en el mahayana o budismo posterior del Norte. En efecto, en muchas sectas mahayana aparecen los temas de la fe, la gracia, la invocación a alguno de los Budas (vg. Amitâbha) para conseguir la salvación, etc.; hay que notar que estos Budas dispensadores de la salvación son considerados como verdaderos seres divinos ultraterrenos (cosa que ni el Buda histórico ni el budismo primitivo aceptaron), si bien no son creadores ni jueces del mundo. En este contexto surge la doctrina de los Tres Cuerpos (Tri-kâya), que unifica los tres aspectos de un Buda: 1) como hombre es un reflejo del Buda ultraterreno; su cuerpo físico no es real sino una transformación mágica para llevar a los seres a la salvación (docetismo). 2) El auténtico y verdadero Buda

<sup>49</sup> *Die Formenwelt des Religiösen*, Stuttgart, 1960, p. 285.

<sup>50</sup> Cfr. J. López-Gay, *La mística del budismo*, Madrid, 1974, p. 20 y 226; véase asimismo Panikkar, o. c.

es el Buda de un mundo suprasensible dotado de un cuerpo sobrenatural transfigurado. 3) El *dharma-kâya* o Cuerpo de la Ley por fin es el aspecto de Buda en el que es experimentado, más allá de toda limitación personal, como el "vacío", "lo religioso en sí", "la budeidad". El primer cuerpo es imaginario, el segundo relativo y el tercero absoluto, un Uno supraindividual allende las oposiciones, imperecedero y sin principio, que trabaja por la salvación de todos los seres sin excepción (enviando a innumerables Budas, etc.). Este Dharma-kâya se equipara con el Bodhi ("Iluminación"), Nirvana, Sûnyatâ ("Vacío"), Tathatâ ("el Ser-así"), aunque también se le representa como la fuerza salvadora del mundo, la "budeidad" medular de cada ser que se desarrolla hasta la completa iluminación. Los matices variarán según las sectas, desde considerarlo como símbolo de lo inefable absoluto hasta considerarlo como Dios en el sentido del panenteísmo hindú o incluso casi como en el monoteísmo.<sup>51</sup>

La meta de la vía budista es el nirvâna, no la unión con un Dios personal. Las doctrinas respectivas sobre ambos términos de las vías religiosas parecen irreconciliables; ¿lo son también las realidades mentadas? Algunos autores han creído posible interpretar el nirvana como una suerte de visión de Dios tal como es descrita por los místicos teístas.<sup>52</sup> Tendríamos en tal caso una convergencia última de las dos dimensiones religiosas (numinosa y mística), explicándose las diferencias por ser distintas las perspectivas o vías adoptadas: distintas pero complementarias. Quede bien claro que nos estamos refiriendo a las experiencias de base, no a las interpretaciones de las mismas. El Nirvana nunca es concebido como un Ser subsistente creador al que se adora y reza; no es la Realidad determinante de lo numinoso sino el término de una vía mística pura, de una gnosis transformante —lo cual explica la imposibilidad de describirlo. El Nirvana es un auténtico *mysterium* al

<sup>51</sup> Von Clasenapp, p. 106-113. El Vajrasattva del tantra budista tiene los mismos atributos que el Ishvara (Señor) del hinduismo: eterno, omnipresente, esencia de todo, creador, destructor y señor del mundo. Creo que aquí se puede hablar ya de un verdadero teísmo. Véase la evolución de las distintas concepciones del absoluto mahayana y vajrayana en p. 149 s.

<sup>52</sup> Así E. Conze, *Buddhism: its essence and development*, Nueva York, 1959, p. 39: "When we compare the attributes of the Godhead as they are understood by the more mystical tradition of Christian thought, with those of Nirvana, we find almost no difference at all". A la misma conclusión llega N. Smart en su *World Religions: A Dialogue*, Harmondsworth, 1969, pp. 55 ss., 57 ss., 61 s. Con esto no nos referimos sólo a los ya aludidos parecidos entre ciertas formas del budismo mahayana y el cristianismo sino también al nirvana tal como lo entendió el budismo primitivo. Véanse algunos textos seleccionados de toda la historia del budismo en E. Conze, ed. *Buddhist Texts through the ages*, Nueva York y Evanston, 1964, números 84 ss., 123, 128, 179, 189 I o en Panikkar, o. c., p. 80 ss.

que sólo se alude negativamente en cuanto lo opuesto diametralmente al mundo fenomenal (samsâra). Quizá le cuadrara mejor la designación de “totalmente otro” que al Dios teísta, ya que éste, aún trascendiendo al mundo, está en permanente relación con él (creación, providencia...); en cambio el nirvâna es transcendencia pura. Nirvana significa “la extinción de la existencia considerada como negativa y contingente, la consumación de la temporalidad, la muerte de todo lo mortal, esto es, de lo que puede (aún) nacer”.<sup>53</sup> Lo dicho anteriormente sobre el significado del silencio y ateísmo budista debe ser complementado con los textos que hablan del nirvana y que nos parecen homologables a la vivencia teísta de la divinidad aunque en otra clave. Vamos a citar unos fragmentos de Udana VIII, 1. 3 y el lector verá las coincidencias; después de todo el budismo, que no quería hablar de Dios, parece que sí habla de Él, pero sin nombrarle. “...Existe, oh monjes, una condición donde no hay ni tierra ni agua ni fuego ni aire, donde no hay ni la sede del espacio infinito ni la de la infinita conciencia, ni la de la nulidad ni aquella propia al estado de ni conciencia ni no conciencia, donde no hay ni este mundo ni un mundo más allá de éste ni los dos juntos, ni Luna ni Sol. Yo declaro que de allí, oh monjes, no se viene a nacer: allí no se va. (En esa condición) no hay permanencia, decadencia o nacimiento. No está fija, no se mueve, no se funda sobre cosa alguna. Aquella es verdaderamente el fin del Dolor... Existe, oh monjes, el no-nacido, el no llegado a ser, el no hecho, el no-compuesto. Monjes, si este no-nacido, no-llegado a ser, no-hecho, no-compuesto no existiese, no se conocería modo de huir de esto nacido, llegado a ser, hecho, compuesto. Por ello, oh monjes --dado que existe un no-nacido...-- se conoce refugio de esto nacido, llegado a ser, hecho, compuesto”.

## MONOTEÍSMO

Se trata de la configuración de la divinidad más conocida para nosotros, por lo que seremos breves. Ya al hablar del politeísmo notábamos que lo esencial no era la cuestión numérica; también aludimos a las conexiones entre monoteísmo y profetismo. Para que se pueda hablar estrictamente de monoteísmo, el término de la actitud religiosa debe

---

<sup>53</sup> Panikkar, o. c., p. 74; véase en p. 71 ss. una accesible descripción (dentro de lo que cabe) de lo que se entiende por nirvana. Es importante, al atajar muchos equívocos, la conclusión a que llega en p. 80: “un temperamento místico admitirá sin dificultad la tesis de la positividad del *nirvâna*, mientras que un temperamento que no lo sea podrá aceptar solamente la tesis nihilista” (la más divulgada).

estar de tal modo configurado que sea posible una relación efectiva y afectiva con él: adoración, obediencia, amor (por ello el teomonismo y la Ley Cósmica Universal, aún denotando la unidad de lo último, no son monoteísmo). Lo numinoso se concretiza en la figura de un Dios. Notemos que en las profesiones de fe monoteísta (vg. el *shema* judío “Yahvé es el único Dios” o el *tawhid* musulmán “No hay más Dios que Dios”) lo que se destaca no es que sea numéricamente uno sino que es único. Con otras palabras, se confiesa su absoluta transcendencia, pues no tiene segundo: es el único digno de adoración, el único que salva.<sup>54</sup> El monoteísta confiesa y proclama como único a su propio Dios en el acto en que se relaciona con Él. La proclamación de la transcendencia es el primer momento del monoteísmo; pero tal transcendencia es activa, es decir, se relaciona por su propia voluntad (es un Dios personal) con el hombre (creación, alianza...). Este es el segundo elemento que le constituye genéticamente: el único Dios es el reconocido y aceptado en la adoración, que es la actitud religiosa básica en el monoteísmo. Sobre cómo se ha ido configurando y los elementos característicos del monoteísmo profético, la gran aportación de Israel, mucho se ha escrito, por lo que no insistimos.<sup>55</sup> Advirtamos que también aquí tiene lugar lo señalado a propósito de otras configuraciones: no se trata de simbolizar a Dios sino a la experiencia de Dios; por ello la personalidad de lo divino que aquí se destaca notablemente no es tanto un intento de definir a Dios cuanto la expresión de las relaciones que el hombre mantiene con Dios por iniciativa del mismo; lo mismo cabe decir de los demás atributos. En las religiones monoteístas los símbolos empleados son siempre relacionales.

Podríamos distinguir dos grandes tipos de monoteísmo. El primero, una suerte de monoteísmo *ante litteram*, agrupa aquellas manifestaciones que reconocen de hecho un sólo Dios pero sin negar por ello otras muchas configuraciones posibles de la divinidad. Ya nos ocupamos de estas formas religiosas al hablar del teísmo primitivo y al aludir a las

---

<sup>54</sup> Cfr. van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*, París, 1955, p. 178 (parágrafo 20, 3): “¿Quién como Dios? La unicidad de Dios no es una negación de su pluralidad sino una apasionada afirmación de su extremada potencia”. No se trata de un ser supremo en el sentido de que es uno, el primero o el máximo de los seres, sino que es el único verdaderamente existente y poderoso, el único que de verdad significaba algo para el creyente. No olvidemos que el monoteísmo también tiene que ser entendido religiosamente: que Dios es uno, por ello, no es una afirmación teórica sino una profesión de fe.

<sup>55</sup> Véase p. e., G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca, 1971 o la exposición que hace Martín Velasco, o. c., p. 257-267, donde destaca su originalidad y características.

tendencias monoteístas en las culturas politeístas.<sup>56</sup> Pero el monoteísmo propiamente dicho es más tardío y con un carácter polémico y revolucionario (así en Israel, Persia y Arabia): se afirma en oposición a otras figuras divinas antes aceptadas y se excluye positivamente la existencia de otros dioses; se trata del monoteísmo llamado profético. Hacemos nuestras las consideraciones de Tillich<sup>57</sup> al destacar cuatro tipos de monoteísmo. Si en el politeísmo el elemento concreto en la idea de Dios prevalecía sobre el elemento de ultimidad, en el monoteísmo sucede a la inversa. Pero del mismo modo que no puede haber un politeísmo absoluto, tampoco puede darse un monoteísmo absoluto, ya que el elemento concreto de la idea de Dios no puede ser destruido (a no ser en ciertas abstracciones deístas).

Estos serían los tipos a distinguir: 1) el monoteísmo monárquico, tipológicamente, en la frontera entre politeísmo y monoteísmo; en él un Dios supremo reina sobre los demás y fácilmente es identificado con lo último en valor y ser. 2) El monoteísmo místico trasciende todos los ámbitos de ser y valor (y sus representaciones divinas) en favor del fundamento y abismo divino del que surgen y en el que desaparecen. La ultimidad absorbe la concretez; pero como se la sigue buscando, aparecen poderes divinos en los que lo último se encarna temporalmente. 3) El monoteísmo exclusivo es el único que resiste radicalmente al politeísmo; se produce por la elevación de un dios concreto a la ultimidad y universalidad sin pérdida de su concretez y sin la afirmación de una pretensión demoníaca. Es algo sumamente raro, resultado de una constelación de factores en Israel. La ultimidad y universalidad tienden a absorber el elemento concreto y puede ser confundido con el Dios del monoteísmo místico o la transformación de éste en absoluto filosófico, pero no puede recaer en el politeísmo. 4) El monoteísmo trinitario expresa el elemento concreto en la preocupación última del hombre que tendía a desaparecer en el monoteísmo exclusivo. No se trata de canti-

---

<sup>56</sup> Aquí entran en juego dos conceptos clásicos en historia de las religiones; uno es el henoteísmo o cataenoteísmo (que matizaremos más adelante), y que designa el frecuente uso de considerar como supremo y plenitud de toda divinidad a cada uno de los dioses en el momento del culto y de la oración, actitud habitual en el politeísmo védico. Otro concepto es el de monolatría, es decir, veneración de un sólo dios, el propio, pero reconociendo al mismo tiempo que existen otros dioses para otros pueblos. De esta concepción (nunca elevada a sistema, pues en cuanto tal sería absurda) se encuentran muestras en todo el mundo antiguo, incluso en Israel antes de la revolución profética (ver Ju. 11, 23 s.; I Sam. 26, 19; 2 Re. 5, 17). En estos casos parece suponerse que Yahvé sólo es adorable en tierra israelita; en otros países hay que adorar a otros dioses.

<sup>57</sup> Systematic Theology, I, p. 225-230.

dades sino de expresar al Dios viviente en el que se unen lo concreto y lo último, lo cual se logra de diversos modos.

## II PARTE

### CONCLUSIONES

#### FACTORES EN LA ELECCIÓN Y DESARROLLO DE LAS PAUTAS DE SIMBOLIZACIÓN DE LO DIVINO

Cuando se estudia detenidamente cualquier hecho religioso nos encontramos con varias paradojas. Una de ellas es la conjunción de la máxima libertad y originalidad del mismo y sus expresiones junto con la institucionalización y vivencia según leyes conocidas por la psicología y sociología, lo que hace altamente previsible sus formulaciones y reacciones vivenciales. El hombre no crea las hierofanías ni, en general, los símbolos verdaderos; éstos se le imponen y revelan. La realidad simbólica parece predestinada: el hombre percibe que lo divino se le presencializa, que esa relación no depende de su arbitrio sino que se aproxima a él libremente mediante la realidad simbólica. Pero, por otra parte, es fácil constatar que determinadas hierofanías y símbolos se dan sólo en determinadas circunstancias y no en otras; o que los cambios en los géneros de vida producen a la larga cambios en la expresión religiosa; que en los mismos modelos sociales se dan iguales formulaciones religiosas...<sup>58</sup> Tenemos, pues, resumiendo, que si por un lado los

---

<sup>58</sup> Queremos mantenernos en un plano fenomenológico. Una interpretación de estos hechos es la dada por el materialismo histórico al suponer como axioma que la supraestructura ideal es necesario producto o reflejo de la infraestructura material. Por citar otras interpretaciones, la escuela histórico-cultural por su parte no llega a tal determinismo si bien hace gran hincapié en las condiciones de vida de un pueblo para entender o reconstruir su religiosidad (que siempre debe estar encarnada). Empezamos a exponer nuestro punto de vista cuando hablamos de condiciones y condicionantes de la experiencia religiosa (en el anterior número de *Anales*); en un artículo sobre *la fenomenología del profeta* (en *Estudios del Vedat*, volumen de 1974) nos ocupamos de las coordenadas de todo tipo en las que es viable tal figura, lo cual puede servir como ilustración de este tema. Para un posible ulterior planteamiento filosófico o teológico (en lo que no vamos a entrar) hacemos nuestras las palabras de Martín Velasco (o. c., p. 118 nota) de que "las hierofanías nunca podrán ser interpretadas como objetivaciones, encarnaciones o mundanizaciones de la Trascendencia en una realidad mundana. Pero tampoco deberán ser consideradas como creación arbitraria del hombre o proyección de

modelos simbólicos de la divinidad parecen espontáneos, determinados tan sólo por la voluntad divina y la libertad humana, por otro lado vemos que reflejan la estructura personal y social, la situación y profundidad cultural, las tradiciones históricas, etc.

La idea de Dios tiene una historia porque lo Último sólo puede presencalizarse a través de lo concreto y preliminar; por ello la historia no sólo es determinada por la religión sino que también la determina. Y al aludir a la idea de Dios nos referimos asimismo a sus configuraciones simbólicas, pues también cada figura divina tiene su historia y su circunstancia. La comprobable multiplicidad, variedad, heterogeneidad y mutabilidad de las hierofanías y figuras divinas (desde la más abigarrada multiplicación de símbolos naturales hasta el silencio absoluto y la total ausencia de formas, nombres y figuras) se debe a que si lo divino entra en el ámbito de lo humano tiene forzosamente que ser afectado por todos los condicionamientos y categorías de dicho ámbito con las inevitables ambigüedades que esto comporta. Mas no obstante tantas historias y circunstancias en las diferentes figuras divinas, son siempre los mismos arquetipos los que se han ido plasmando: diferentemente coloreados, pero idénticos en señalar la Suprema Realidad.<sup>59</sup>

Quizá muchas dificultades y antinomias se resolvieran considerando los factores que influyen en la elección y desarrollo de los diferentes modelos simbólicos. En otro trabajo que estamos preparando estudiamos la bidimensionalidad de toda experiencia religiosa y sus diferentes concreciones según situaciones. Esta polaridad inmanencia-transcendencia y

estados subjetivos, de deseos o de aspiraciones, sino como mediaciones o, si se entiende el término correctamente, proyecciones de una presencia inobjetiva de la Transcendencia en la raíz misma de la existencia a la que constituye". Se acaba de mentar la palabra "proyección" que tantas ambigüedades comporta; en un intento de clarificación aludiremos a Tillich (o. c., I, p. 212) cuando habla de lo que es proyección y lo que no lo es en la imagen de Dios. Las teorías que suponen que los dioses no son más que proyecciones imaginarias de elementos naturales o humanos no tienen en cuenta que "projection always is projection on something—a wall, a screen, another being, another realm. Obviously, it is absurd to class that on which the projection is realized with the projection itself. A screen is not projected; it receives the projection. The realm against which the divine images are projected is not itself a projection. It is the experienced ultimacy of being and meaning. It is the realm of ultimate concern.

Therefore, not only do the images of the gods bear all the characteristics of finitude—this makes them images and gives them concreteness—but they also have characteristics in which categorical finitude is radically transcended...".

<sup>59</sup> Ver *La expresión de lo divino...*, p. 287 ss. Se da una tensión en estas figuras: en cuanto "imágenes de Dios" todas son inadecuadas y abiertas; pero en cuanto "imágenes de Dios" son obra del hombre, pertinentes o no según los casos.

las tensiones que produce son visibles asimismo en los símbolos de la divinidad; la inmediatez y concretez de lo que al hombre concierne en ultimidad, por utilizar la expresión de Tillich, favorece la aparición de estructuras politeístas en las que tal inmediatez y concretez se patentizan; por otra parte la trascendencia y radical heterogeneidad de dicha ultimidad, su carácter de abso-lutez en una palabra, fomenta las estructuras monoteístas. Ya notamos que la necesidad de un equilibrio entre las dos dimensiones básicas de lo concreto y lo absoluto se lograba con las estructuras trinitarias. Otro orden de factores es el constituido por las ya mentadas condiciones y condicionantes (de tipo cultural, político, económico, etc.) que influyen y encauzan la historia humana. Adviértase, empero, que las fuerzas históricas no determinan la esencia de la idea de Dios sino su modo de existir; determinan sus variadas manifestaciones, no su naturaleza invariable. Pongamos un ejemplo: el ordenamiento feudal de una sociedad condicionará en sentido jerárquico la experiencia, adoración y configuración de la divinidad (representado como un gran rey con su corte e intermediarios, etc.), pero la idea de Dios es anterior y posterior al período feudal. Una razón decisiva de la diferencia, a pesar de sus analogías, en las expresiones de las experiencias numinosa y mística reside en las distintas vías y medios de aproximación a lo radicalmente último. En un caso, en efecto, el mundo exterior es lugar de revelación mientras que en el otro se busca en las profundidades de la persona, i.e., no en la naturaleza o historia sino en el mundo íntimo del hombre. La experiencia numinosa (que mucha gente identifica *tout court* con la experiencia religiosa, aunque ésta es más general) certifica la presencia actuante de un Poder invisible ante el cual lo único apropiado es la adoración. En cambio la experiencia que encontramos en la base del budismo y otros movimientos místicos es diferente: la búsqueda íntima de paz y conocimiento. Mas a pesar de tales diferencias es innegable la afinidad entre esa paz íntima y la paz de Dios y entre ese conocimiento sabroso y la peregustación de la visión beatífica.

Debemos tomar nota además de los distintos registros en que pueden tomar cuerpo las epifanías de la divinidad. Basta ojear las constelaciones de hierofanías individuadas por Eliade en su *Tratado de historia de las religiones* para percatarse de cuan pluriformemente pueden sistematizarse las hierofanías. La clave o registro de las mismas puede ser antropomorfa, teriomorfa, cosmomorfa, impersonal... Entre nosotros se habla clásicamente de la revelación de Dios en la naturaleza, en la historia y en el hombre. El grupo de complejos hierofánicos en los que los diferentes elementos de la naturaleza son los símbolos y mediaciones de lo divino es el que ha logrado mayor riqueza y universalidad, pudiéndosele



considerar como básico. Con Israel se da el caso más importante de constitución de la historia nacional como conjunto hierofánico; mucho se ha escrito ya sobre la importancia de los profetas en este descubrir la palabra de Dios en los acontecimientos históricos. Con el cristianismo, a su vez, la hierofanía de tipo personal es preeminente: en Jesús se hace presente la plenitud de la divinidad hasta el punto de que verle a él es ver al Padre. Así, pues, podemos distinguir tres cauces de la experiencia de la ultimidad en sus configuraciones teístas; no se trata de formas excluyentes (pues se complementan) sino de pautas diferentes que predominarán según épocas. En la experiencia por vía cosmológico-ontológica de lo divino el hombre experimenta algo de Dios al preguntarse por el fundamento uno y permanente de la pluralidad y de la mutabilidad. Se experimenta algo de la potencia y benevolencia del ser, que dándose se patentiza en cada ente al mismo tiempo que se sustrae, se oculta y se mantiene en la lejanía; en él la realidad experimenta su reconciliación. Tal experiencia puede ser interpretada como experiencia de Dios; es lo que hace Sto. Tomás cuando concluye cada una de las cinco vías diciendo "y a esto todos lo llaman Dios". En el caso de la experiencia por medio de la historia tenemos que, puesto que toda experiencia de la realidad se da en el horizonte histórico-social, encontrar el sentido de la totalidad será encontrar el sentido de la historia; a Dios se le experimentará como el sentido de la historia. Es una postura difícil por lo que la historia tiene de innovación y riesgo (la naturaleza tiende a ser cíclica en sus ritmos). La tercera forma de experiencia de Dios pudiera ser calificada genéricamente de antropológica-transcendental, por acomodarnos a algunos filósofos y teólogos modernos. El hombre en su propia subjetividad experimenta una infinita apertura que es simultáneamente abismo profundo y luz universal; tal experiencia puede convertirse perfectamente en un nuevo punto de partida del lenguaje sobre Dios.

#### COMPATIBILIDAD Y FLUIDEZ DE LOS DISTINTOS MODELOS SIMBÓLICOS

Las diversas configuraciones de la divinidad no deben ser consideradas como períodos sucesivos en la evolución religiosa de la humanidad, tal cual era usual antaño. Es verdad que no todas se han dado siempre y hay una cierta historia de las formas expresivas de lo divino por cuanto determinadas circunstancias favorecen una o varias de dichas configuraciones mientras inhiben otras que en tales contextos no serían significativas. Esto establecido, hay que afirmar complementariamente que las diferentes configuraciones tienen muchísimo de estructuras independientes del tiempo y espacio, por lo que pueden simultanearse en muy variados contextos, si bien predominará una y las otras aparecerán más

o menos subordinadas o germinales; las formas religiosas fundamentales son perennes y universales, aunque se combinen de muy variados modos. Esto es así porque tales configuraciones son expresión significativa de las formas religiosas de ser.

Ya hemos notado que las distintas configuraciones de lo divino, en cuanto son fenómenos genuinamente religiosos, no simbolizan a Dios como pudiera pensar una filosofía o teología autonomizadas sino que simbolizan la experiencia o consciencia que de Dios se tiene. En este contexto el budismo es una muestra de coherencia total. Buda partía en su predicación de algo comprobable, el dolor, y no pretendía explicarlo sino erradicarlo. Por esa razón no enseña nada sobre la esencia de la realidad última sino que muestra a sus camaradas humanos el camino para llegar a dicha realidad última; las proposiciones de Buda no versan sobre la naturaleza de la realidad sino que vienen a ser avisos sobre el modo de actuación idónea que culminará en la liberación. No estamos estudiando, pues, conceptos ontológicos sino símbolos de la relación del hombre con la ultimidad; es por ello esencial captar las formas de existencia religiosa que fundamentan y vivifican tales representaciones; en caso contrario elucubramos sobre abstracciones que el hombre religioso no considera suyas.

El politeísmo subraya la proximidad de lo divino, su fácil acceso (pues todo está lleno de dioses), su disponibilidad en cualquier circunstancia vital; por ello se multiplican las figuras divinas como signo de la invocabilidad y apelabilidad de Aquél que, en cuanto Uno y Único, está por encima de todos los nombres. La pluralidad de figuras puede ser un signo de la pluralidad de nombres y ésta, el intento de captar el *nomen del numen* del Dios en, con, bajo y sobre los dioses.<sup>60</sup> Cada religión, o mejor, cada hombre religioso posee su propio Dios a quien adora con un nombre "nuevo" por ser exclusivamente suyo.<sup>61</sup> Ahora bien, todo auténtico nombre de Dios es siempre un vocativo, ya que sólo Dios mismo puede llamarse en nominativo. Pero si somos nosotros los que recurrimos al nominativo para nombrarle entonces, dice Panikkar,<sup>62</sup> lo hacemos desaparecer, ya que entonces nos expresamos en

<sup>60</sup> Así H. Fries, art. "Dios" en *Conceptos fundamentales de la teología*, Madrid, 1966, t. I, p. 415.

<sup>61</sup> Lo absoluto no puede poseer una denominación humana. "Dios", designado bajo el nombre que fuere, es un concepto ajustado al hombre. Dios no es ningún "Dios" para sí mismo, pues Él no Se adora. Al principio de este artículo decíamos que se podía designar funcionalmente a Dios como Aquel digno de ser adorado; la adoración es fundamental, y para que pueda darse "Dios" debe mostrar su rostro. Es decir, que "Dios" sólo es "Dios" para las creaturas.

<sup>62</sup> *Los dioses y el Señor*. Buenos Aires, 1967, p. 9.

“conceptos” y conversamos *sobre* Dios, pero no *Le* invocamos. Y los conceptos sobre Dios son diferentes; de ahí por ejemplo que la imagen de Dios negada por el budismo tenga muy poco en común con la representación islámica de Dios. Nota Panikkar<sup>63</sup> que el politeísmo no se siente para nada opuesto al monoteísmo. El llamado politeísmo, en efecto, se basa en dos principios: 1) en cada caso se produce la experiencia de una deidad exhaustiva, que se manifiesta y es adorada; 2) lo que se presenta en cada caso es la divinidad nunca excluidora, es decir: nunca cerrada de la “deidad”. “Quien perciba una contradicción entre ambos principios no puede ser politeísta, pero sí *puede* ser racionalista”, añade con gracejo. La creencia politeísta (en cuanto fenómeno religioso genuino, pues ahora no nos preocupamos de las aberraciones) no afirma que “Dios” existe en la pluralidad, sino simplemente que en este mundo se dan múltiples epifanías de Dios, y precisamente de tal manera que cada una de ellas puede ser adorada absolutamente (condición para ser acto religioso). “La adoración considerada como una realización vital, concreta y existencial de mi unión con Dios no quiere decir, de ningún modo, afirmación o predicación lógica. La creencia politeísta nunca habla de Dios, nunca afirma algo de Dios, sólo “Le” habla, “Le” reza, sin pretender nunca una generalización o sin reclamar nunca una validez lógica o universal...”

Ya hemos hablado suficientemente del significado del silencio budista: negación de todo planteamiento religioso especulativo o teórico, combatiendo toda explicación desde la divinidad del mundo o de la historia. Se trata, con lenguaje nuestro, de negar toda teología natural o teodicea. Lo que importa no es el conocimiento de lo último sino la realización del mismo; en consecuencia se dedica pragmáticamente a mostrar el camino. El único modo de llegar a lo trascendente es trascendiendo todo lo que no lo es; por ello el silencio y ausencia de toda representación divina es considerado como el único testimonio posible de la presencia de lo trascendente.

El teomonismo (que muchos descalifican como panteísmo al entenderlo abstractamente y al pie de la letra) es expresión asimismo de una valiosa experiencia religiosa. La relación con la divinidad es vivenciada de suerte que se destaca la supremacía ontológica y axiológica del polo trascendente de dicha relación hasta el extremo de que lo divino será lo único realmente existente, abarcando, comprendiendo y absorbiendo todo lo demás. Se disipan las representaciones de la Realidad Última y

---

<sup>63</sup> O. c., p. 39. Panikkar conoce vitalmente el hinduismo, que igual ha sido calificado de monoteísta que de politeísta. Su explicación, tal como es ofrecida por la sugerente hipótesis de M. Müller sobre el henoteísmo, sólo es válida para una determinada mentalidad; véase p. 43 s.

con ellas el acto de relación y el sujeto empírico de la misma, que deberá descubrir y realizar su identidad con lo Único verdaderamente existente. Tales fórmulas de identidad significan un intento de expresar la transcendencia e inefabilidad de lo divino o absoluto al mismo tiempo que su presencia en la intimidad de los seres,<sup>64</sup> por lo que no deben ser entendidas como significando la identificación del Absoluto con lo empíricamente existente. El carácter peculiar de la contemplación pura (medio preconizado para la identidad) hace imposible cualquier representación de lo divino a no ser la de la expresión del acto por el que el hombre entra en contacto con lo último. Se trata de una actitud mística que debe ser entendida en sus propios términos. En todos estos contextos se habla de superar el modo habitual y convencional de pensar, de desafección universal, etc. Al final de estas técnicas místicas de las que nos ocupamos en el capítulo 9.º de *La expresión...* surge la iluminación, cuando se patentiza el transfondo invisible e innumerable que se cela tras las apariencias empíricas; es en este contexto místico donde son inteligibles las fórmulas de identidad, que no sólo destacan de hecho (aunque a primera vista pudiera parecer lo contrario) la transcendencia de lo divino y su inefabilidad, sino que subrayan asimismo su íntima presencia en todos los seres.<sup>65</sup>

Podemos concluir que la usual división de las religiones en monoteístas, politeístas, panteístas, etc., resulta inadecuada, pues tales conceptos (tal como se les entiende abstractamente: un dios, muchos o todo es dios) no responden a los hechos religiosos vivos. En la religión el número no tiene carácter aritmético cuantitativo, sino cualitativo; en este ámbito *incipis numerare, incipis errare* pues, como dijo Boecio, "illud vere est unum in quo nullus numerus est". Resulta por ello absurdo contraponer al modo usual monoteísmo y politeísmo: como si donde uno afirma la unidad el otro, bajo el mismo sentido, admitiera la pluralidad. Según Minozzi, el problema de la unidad y pluralidad divina coincide con el problema de la esencia y de los atributos divinos; si la diferenciación de las propiedades es necesaria, no lo es menos su identificación con la esencia: por ello unidad y pluralidad se implican mutuamente.<sup>66</sup>

<sup>64</sup> Véase un tratamiento amplio de este punto en Martín Velasco, o. c., p. 226 ss.

<sup>65</sup> Tal postura puede llevar a dos actitudes diametralmente opuestas frente al mundo, ejemplificadas por el asceta hindú y el sabio taoísta. El indio, roto el caparazón del ser, mora extasiado en el vacío de la eternidad, mientras que el taoísta o zen, satisfecho con que el Gran Vacío sea el que mueve los seres, deja moverse a las cosas y sin temor ni deseo se mueve con ellas participando del ritmo del Tao; iluminación con los ojos cerrados en un caso, abiertos en el otro.

<sup>66</sup> O. c., p. 577. La unidad del contenido de una religión exige la unicidad del objeto divino en la multiplicidad de los atributos. Por ello, si mantenemos la acep-

Nos encontramos con que si Dios es un uno, es un uno plural; esto lo vieron también los teólogos llamados paganos que afirmaron que los dioses son las propiedades de un sólo ser divino.

Si la intelección de las múltiples pautas de simbolización de lo divino tuviera que ser literal, es obvio que serían recíprocamente excluyentes. Mas como tal no es el caso (pues son simbólicas), las relaciones entre las mismas *pueden* ser múltiples: complementariedad simultánea, compatibilidad según diversos planos o perspectivas, etc.; esto es algo parcialmente documentado en *La expresión de lo divino...* Por lo general el Extremo Oriente ha sido muy tolerante y abierto en estas cuestiones, hasta el punto de no sólo convivir diversas tradiciones religiosas sino incluso admitir la complementariedad de las diversas concepciones de la divinidad según los diferentes planos de la conciencia o según las diferentes etapas de desarrollo espiritual; por ello no se ve inconveniente en que alguien sea budista o shintoísta según requiera el momento, por poner un ejemplo. Por todo esto dice J. Herbert, el mismo creyente puede afirmar sucesivamente y sin contradecirse: “hay miles de dioses”, “no hay más que un Dios”, “Dios está en todo, es todo”, “Dios no es más que una creación de mi espíritu”.<sup>67</sup>

El teomonismo acepta como etapas previas los demás modos teístas de configurar la divinidad; resulta excesivo por ello calificarlos de “ateos” (según la acepción usual). El vedanta, por ejemplo, pasa normalmente a través de una concepción personalista de Dios hasta llegar al Brahman, el Absoluto sin rostro ni nombre; en este sentido sería metateísta, no ateo. La modalidad teísta sirve incluso a los más avanzados en su camino hacia la experiencia del Absoluto; podríamos aducir a este respecto las oraciones de Shankara, Nagarjuna o Ramakrishna. Pero este polimorfo teísmo es provisional en último término. La oscilación entre el teomonismo (no dualismo, etc.) y el teísmo se corresponde con la alternancia de vías de aproximación a lo divino (la *jñana* o contemplativa y la *bhakti* o devocional) que se adopte. Hay que decir que en el hinduismo

---

ción usual de estos conceptos, no habrá más remedio que concluir que todas las religiones son igualmente monoteístas y politeístas.

<sup>67</sup> *Introduction à l'Asie*, París, 1960, p. 48. Continúa diciendo (aunque toda simplificación es peligrosa y exige matizaciones) que por lo general el asiático es monoteísta en su filosofía, politeísta en su adoración, panteísta en los detalles de su vida cotidiana y ateo en su esfuerzo de interiorización espiritual. Estas actitudes comprensivas han sido formuladas en varios textos sagrados (algunos citados en *La expresión...*); por ejemplo, el famoso de Brihad-âranyaka Upanishad III, 9, 1.

predomina<sup>68</sup> la consideración de que la *bhakti* y el teísmo son algo subordinado y menos perfecto. Similarmente el taoísmo no rechaza ni ignora el Dios de la fe patriarcal que le precedió. El mismo Lao Tzu le compara al Tao y sólo se atreve a decir que le parece posterior al Tao (*Tao Te Ching*, 4). Pero tal Dios patriarcal (*Ti*), piedra fundamental de la antigua cultura religiosa, no encaja en el nuevo ideario taoísta en el que el Tao es fundamental. Al *Ti* le recuerdan, pero no saben qué hacer con él, como expresivamente dice C. Elorduy.<sup>69</sup>

Ya dijimos del monoteísmo que la actitud religiosa que suponía era la de reconciliar la total afirmación de la transcendencia divina con la más viva relación *personal* con ella: Dios es reconocido en la fe y confianza totales. Es una postura religiosa difícil cuyos dos polos son la revelación y la sumisión o aceptación. Decimos difícil porque es grande la tentación de concebir la propia representación de lo divino como la única aceptable, incurriendo así en intolerancia y fanatismo frente a las demás representaciones de lo divino. Mas esto no debiera ser así porque “para el creyente monoteísta, reconocer a *su* Dios como Dios único no significa identificar el signo en el cual se le ha hecho presente el Misterio con el Misterio mismo, sino reconocer el carácter absoluto de ese Misterio a través de la mediación en la que se le ha presentado... la misión de este monoteísta auténtico no consistirá en “propagar” la propia representación de lo divino como única válida sino en hacer presente a través de ella la validez universal y el valor absoluto de la realidad trascendente, única capaz de salvar al hombre”.<sup>70</sup>

#### PRESUPUESTOS PERSONALES PARA LA CONSCIENCIA DE LO DIVINO

Suele darse explicaciones simplistas del hecho de que el hombre moderno le resulte más difícil la creencia viva en Dios que al hombre de otras épocas para quien, al parecer, Dios era algo indiscutible. Se señala, por ejemplo, el pretendido materialismo de nuestro tiempo u otras explicaciones afines. Aunque pudiera ser que tales explicaciones tengan su

---

<sup>68</sup> Hay que notar que para los secuaces de la *bhakti* es al contrario: la experiencia espiritual propuesta por los no dualistas se queda más acá del estado espiritual superior en el que el alma recibe, sin alienarse, la beatitud donada por una Bondad gratuita que la trasciende: consideran por ello la unidad de amor como más fuerte que la simple identidad ontológica. Tukaram llegará a decir que no le importa renacer continuamente “con tal de poder cantar las alabanzas de Dios y estar en compañía de los buenos” (*apud* J. Gonda, *Die Religionen Indiens*, Stuttgart, 1960-63, t. II, p. 184).

<sup>69</sup> O. c., p. 20.

<sup>70</sup> Martín Velasco, o. c., p. 269 s.

parte de razón, es asimismo probable que las causas de la extendida inconsciencia de lo divino sean más profundas y generales. Pretendemos apuntar tímidamente algunas sin salirnos de nuestra perspectiva de científico de la religión.<sup>71</sup>

A muchas personas, incluso entre las que frecuentan las iglesias, se les hace imposible creer *vitalmente* en Dios porque se han alterado o cegado las experiencias usuales y los modos de percepción que en el pasado vehiculaban la creencia en Dios. En consecuencia estos hombres no tienen conciencia de Dios; esta inconsciencia no significa que Dios no exista, sino que no existe significativamente para ellos. M. Novak<sup>72</sup> distingue una triple inconsciencia (*unawareness*): de experiencia, de interpretación y de decisión. Destaca cómo las principales experiencias de la transcendencia accesibles en nuestra vida cotidiana están sistemáticamente bloqueadas en nuestra sociedad.<sup>73</sup> Las personas que no tienen esas experiencias no pueden ser conscientes de Dios en su cotidiano vivir, por lo que deberán apoyar su fe en Dios en la autoridad, el hábito o el conformismo social. Para Novak esas experiencias de transcendencia que nos transportan allende cualquier parte identificable de nuestro ser y nuestro presente estadio de desarrollo, son las experiencias de la libertad, honestidad, comunidad y valor;<sup>74</sup> son trascendentes porque en ellas

---

<sup>71</sup> Al no hablar como teólogo no podemos entrar en una cuestión muy interesante. Podemos constatar que en el pasado la experiencia de Dios es condicionada y vehiculada por una serie de elementos cuyo influjo en la actualidad es decreciente (lo cual podría ser una explicación del fenómeno en consideración). Nos limitamos a señalar el hecho, sin entrar en la más ardua cuestión de si ha de ser así siempre. Porque las alternativas son dos: a) si esos presupuestos de la experiencia de lo divino son intrínsecamente esenciales al hombre, es obvio que habrá que volver personal y colectivamente a ellos o imposibilitarse tal experiencia, b) puede que algunos de esos elementos sean esenciales, pero como el hombre es cambiante y creador de situaciones nuevas, es asimismo posible que se esté gestando un nuevo tipo de experiencia de Dios (la revelación de un nuevo rostro ante una nueva situación) que se dificultaría por la gregaria vuelta a modos y usos pretéritos. No nos sentimos competentes para solucionar esto, por lo que nos limitamos a dar elementos para una *posible* solución.

<sup>72</sup> En su colaboración sobre *The Unawareness of God* en J. Whelan, ed. *The God experience*, Nueva York, 1971, p. 7.

<sup>73</sup> Resulta en verdad difícil aspirar a la soledad personal tan importante para la vida interior. En un manual actualizado de meditación budista (E. Conze, *Buddhist Meditation*, Londres, 1972, p. 38 ss.) se enumeran estas características negativas de la vida hoy: el disgusto por toda disciplina mental y el afán de individualizarse; la destrucción de la vida monástica: incluso un retiro temporal es difícil de conseguir; resulta decisivo el alto nivel alcanzado doquiera por el ruido que impide toda concentración; el déficit de maestros de espiritualidad.

<sup>74</sup> En p. 8 ss. describe las causas que dificultan o imposibilitan hoy esas experiencias, dándonos sólo sucedáneos.

parece actuar algo más que nuestro yo, por lo que la gente que las experimenta tiende a expresarse religiosamente. Porque se trata de formas simbólicas en las que lo trascendente se inmanentiza en nuestra experiencia; por ello las considera como el fundamento experiencial de todo lenguaje sobre Dios.<sup>75</sup>

La religión no es una representación teórica sino un comercio vital con la divinidad. El hombre religioso antiguo nunca se preocupó por las llamadas pruebas de la existencia de Dios, pues la conciencia de lo divino era clara, como sería fácil probar documentalmente. Problemático podía resultar sólo cómo era ese Dios, para así llegar a conocer quien es el hombre y qué es para él el mundo. Tenemos así que los hebreos nunca formularon su fe monoteísta en el sentido abstracto de "existe un Dios" sino en el concreto de "Yahvé es el único Dios"; el saber acerca de Dios es fruto de la experiencia de las relaciones con Él. El hombre arcaico no era un filósofo que se cuestionase la esencia o existencia de Dios, sino que eran hombres prácticos interesados vitalmente en el modo y manera que tenía lo divino de acercarse a ellos en la inmediatez de su vida. Aunque suele soslayarse este hecho, no creemos que nadie objete el carácter práctico de la religión: ésta, en efecto, consiste en un trato vital con la divinidad. Puede resultar significativa la anécdota de un gurú o maestro espiritual hindú a quien un discípulo occidental le preguntó: "¿Cómo rezar si no sé si existe Dios?" A lo que contestó: "¿Y cómo saber que existe si no rezas?"

El planteamiento insinuado es típicamente religioso,<sup>76</sup> no filosófico. Es decir, no tanto nos preocupamos del "concepto" de Dios cuanto de la "vivencia" de Dios. Todo concepto debe referirse y apuntar a una experiencia y no separarse de ella. Si tal acaece (y es muy frecuente que así sea) entonces el concepto se aliena: pierde su realidad y se transforma en un mero artefacto mental con vida autónoma. De esta guisa créase la ficción de que cualquiera que emplee el *concepto* se está refiriendo al substrato de *experiencia* que debería subyacerle. Al

<sup>75</sup> Cfr. p. 15 s. Desde análogos presupuestos, véase el artículo de K. Rahner *Sobre la experiencia de la gracia* en el tomo III de sus *Escritos de Teología*, Madrid, 1961, p. 133 ss.

<sup>76</sup> No discutimos la importancia de la teodicea ni entramos en la problemática de las pruebas racionales de Dios, i. e., de que al concepto "Ser Infinito" corresponde un ser real. Si nos atrevemos a sugerir que la insatisfacción experimentada ante las pruebas se debe a que a menudo no se subrayara enérgicamente la esencial y cualitativa diferencia entre la demostración de la existencia de Dios y la de cualquier hecho de orden físico, histórico, etc. Adviértase, con Zubiri, que la Causa Primera no puede ser el último eslabón que se puede encontrar (pues seguiríamos en el mismo plano), sino que es el fondo de cada momento de toda la serie causal.



ocurrir esto, la idea que expresaba una vivencia se transforma en una ideología que usurpa el lugar de la realidad espiritual subyacente. La gran ventaja que tiene el concepto en orden a la comunicación de experiencias puede verse anulada por la frecuente tentación de prestarse a un uso alienado o idolátrico, como sería más apropiado decir.<sup>77</sup>

Si la persona religiosa es la que busca ser transformada y renacer en un cuerpo de gloria a través del cual Dios brille con menos obstrucciones, y si esto hay que hacerlo aquí y ahora, resultará obvio que hay que hacer todo lo posible para que atendamos a la dimensión profunda de la vida que habitualmente se encuentra encubierta por el cotidiano tráfico del vivir. Por ello quizá, en la actual coyuntura cultural, el fin primero e inmediato de la conversión religiosa no sea la decisión moral sino el poder entrar en sí mismo y aceptar libremente la experiencia religiosa fundamental de la ineludible referencia del hombre a Dios. La referencia y encuentro con Dios acontece bajo las especies sensibles de las condiciones concretas de una determinada forma de experimentar la realidad; por ello en distintas épocas se experimenta a Dios de modos diversos, aunque no excluyentes. En toda época de cambios radicales se suscita de nuevo el problema de encontrar desde la realidad de nuestra experiencia un nuevo acceso a un lenguaje sobre Dios humanamente realizable, comprensible y responsable. Y es lo que pasa hoy: muchos de nuestros coetáneos experimentan el mundo de un modo cualitativamente diferente al de otras épocas; por ello el lenguaje y configuraciones idóneas otrora resultan inadecuados ahora cuando para muchos el mundo no es ya algo numinoso o un cosmos cuyo orden divinamente sancionado hay que mantener. De esta suerte Dios no resulta accesible en el ámbito de la experiencia concreta humana.<sup>78</sup>

---

<sup>77</sup> Otro factor a tener en cuenta es el afán de sistematización. Nuestras limitaciones sólo posibilitan un conocimiento fragmentario; tendemos entonces a fabricar algunas piezas adicionales que, añadidas a los fragmentos, formarán un todo o sistema. Lo peligroso entonces es que falte la conciencia de la diferencia cualitativa entre los "fragmentos" y los "añadidos", quizá por un desmedido afán de certeza que compense nuestra inseguridad.

<sup>78</sup> Debe darse una adecuación entre configuraciones de la divinidad y la cultura viva. Perpetuamente deficiente es, por definición, la imagen que de Dios nos formamos, pues un Dios aprisionado por nuestra inteligencia sólo sería un ídolo, al ser algo nuestro divinizado. Lo único que podemos procurar es que esas sucesivas imágenes inadecuadas de Dios —se ha dicho que la historia de la religión es la historia de las imágenes de Dios superadas— corresponda a nuestra actual integración intelectual, en espera de próximas mejoras. Si la formulación y configuración de la divinidad en un momento dado no es adecuada a la cultura de ese momento, la vivencia de lo divino resulta difícilmente explicitable o reconocible como tal. Mas no se piense que tales formulaciones y configuraciones sea algo

Es creciente la toma de conciencia de que uno de los presupuestos ordinarios para la experiencia de Dios es una cierta madurez integral —lo cual siempre ha sido diáfano en las diversas tradiciones religiosas. Véase por ejemplo lo que dice von Balthasar al hablar del “camino de acceso a la realidad de Dios”<sup>79</sup> desde la originaria experiencia existencial humana. Aludimos en otra ocasión<sup>80</sup> al “frecuente espejismo de los que creen que educación religiosa es transmisión de contenidos nocionales —el hecho de que la doctrina transmitida se considere misteriosa no afecta al planteamiento racionalista y periférico de la cuestión—... cuando la educación religiosa ha sido real y eficaz se debe a que se ha transmitido eficientemente (empleando multitud de técnicas, algunas muy sorprendentes para nosotros) la actitud y disposición adecuadas para que se capte algo intransmisible... La religión viva y operante no es un sistema, sino una visión del mundo desde una perspectiva vital alcanzada”. Por ello muchas tradiciones religiosas consideran que la moral y ascesis, por ejemplo, aún cuando no formen parte de la esfera propiamente religiosa (en contraposición a las religiones bíblicas), no por ello dejan de ser umbrales o condiciones *sine qua non* de la experiencia religiosa (i.e., del encuentro con Dios).

#### ALGUNOS PRESUPUESTOS GNOSEOLÓGICOS PARA LA CONSCIENCIA DE LO DIVINO

Cualquier objeto del entorno humano puede simbolizar a Dios y de hecho así ha sucedido en un momento u otro de la historia; es suficiente para ello que por su propia forma natural suscite en el hombre el sentimiento de lo grandioso, perenne, superior a sí mismo, etc. Estos símbolos “positivos” han predominado históricamente, pero no han sido los únicos. Porque a idéntico fin se ha llegado en ocasiones por el método contrario: empleando símbolos que expresen la desaparición de lo natural, mundano e incluso de lo humano, como condición para llegar al descubrimiento y a la unión con esa Realidad determinante del ámbito de lo religioso. Más adelante veremos si podemos encontrar una base común a tan contrastantes proceder.

Simbolizar la Ultimidad es el objetivo de toda comunicación religiosa; es más, precisamente eso es lo que constituye en religioso cual-

---

que se puede programar y realizar desde fuera de la vivencia religiosa; tales intentos fracasan.

<sup>79</sup> *Mysterium salutis*, II/1, p. 41 ss.

<sup>80</sup> *Consideraciones acerca de la educación religiosa tradicional*, Iglesia Viva, núms. 41/42, p. 515 s.

quier símbolo, puesto que no hay nada “religioso” (del orden que fuere: ritual, doctrinal, factual...) que, con mayor o menor intensidad e inmediatez, no incluya o apunte a la consciencia de esta Ultimidad trascendente. Esto es lo común a las diferentes vías de aproximación de las religiones tanto arcaicas como modernas. Decíamos en otro lugar<sup>81</sup> que “respecto del que ha tenido la experiencia religiosa, el lenguaje religioso intenta preservarla y actualizarla; dicho lenguaje intentará comunicarla al que no la ha tenido. Las dificultades son máximas debido precisamente a lo ambicioso del intento: relacionar la subjetividad a la objetividad; combinar lo privado y lo público; unir en una estructura de significado lo individual, comunitario y cósmico; y por todos esos canales capacitar al hombre para relacionar existencialmente la totalidad de su propia experiencia con el meollo profundo de la realidad que le rodea. Con lo dicho se comprende fácilmente porqué el modo de comunicación y autoentendimiento religiosos deben ser simbólicos”. Ya nos ocupamos en el anterior número de *Anales del Seminario de Valencia* del simbolismo religioso en abstracto; veámos que, en fin de cuentas, símbolo es cualquier palabra, objeto o realidad vistas bajo el aspecto de su ultimidad o dimensión de sentido y profundidad. Por ello el símbolo religiosos intenta significativamente decir algo importante acerca del hombre y su relación con el universo, así como, a la postre, con su Fundamento y Fin; por todo ello, son irremplazables: de ahí también, según veámos, que la insensibilidad ante lo simbólico impida ordinariamente la consciencia de lo divino al cegar su cauce natural de patentización.

Castro Cubells<sup>82</sup> habla acertadamente de la religión como constelación de sacralidades. No hay religión mientras no se da sensibilización de lo divino invisible —lo cual sólo puede acontecer trámite realidades mundanales. Porque la manifestación de lo divino sólo llega a la experiencia de los hombres “por medio del proceso de sacralización de las cosas inmediatas que, a partir de este momento, se convierten en referibilidades de lo divino y lo contienen a representan”. Más adelante dirá acordemente con esto que “es la religión, objetivamente considerada, el conjunto de realidades terrenas, transformadas en puntas de inserción de lo divino que actúa en ellas. Subjetivamente, la religión es la reacción ante este acontecimiento de sacralización y que consiste en una veneración, inclinación y aceptación de tales sensibilizaciones”. Para que se dé religión es necesaria la hierofanía, i. e., la manifestación de lo sagrado en una realidad mundana; tales mediaciones son imprescindibles, pues

---

<sup>81</sup> *Iglesia Viva*, núms. 41/42, p. 522.

<sup>82</sup> *El sentido religioso de la liturgia*, Madrid, 1964, p. 73 ss.

sin ellas es imposible tanto la presencia de lo divino como la toma de conciencia de la misma y la consecuente respuesta humana. De aquí se infiere la enorme importancia del tema del simbolismo. Claro que el que el símbolo sea irremplazable en la religión tiene una contrapartida: el riesgo de idolización del mismo. En efecto, el símbolo tiene una función sacramental en cuanto posibilita, vehicula o renueva la experiencia de lo Totalmente otro. Dada su importancia no es de extrañar la veneración que les profesa la comunidad religiosa y, en este contexto, la posibilidad de tomar los medios por el fin. Con otras palabras: la sacralidad última sólo debida a lo simbolizado se transfiere a lo simbolizante. Esto y el hecho de que las hierofanías puedan vaciarse de sentido con el tiempo explica las periódicas reacciones religiosas de reforma e iconoclastia.<sup>83</sup>

De entre los modos de expresar la consciencia de lo divino o absoluto, según se transparentan y encarnan en los distintos modelos simbólicos considerados, destaca uno como evidente para nosotros: lo que pudiéramos llamar transcendencia transcendente, método típico de las religiones monoteístas. Pero no puede ser el único camino de aprehensión religiosa, como nos sentiríamos inclinados a pensar, puesto que hemos visto que otras tradiciones religiosas preferían otros. Hablamos de "transcendencia transcendente" en vez de hablar simplemente de "transcendencia" porque en todos los modos de captar lo divino se da por definición una transcendencia (pues es esencial para la simbolización religiosa el salir de sí, el más allá que se patentiza); pero, como hemos ido viendo, la vía transcendente de las religiones teístas no es la única existente. Hemos tenido ocasión de aludir a la dimensión de inmanencia de la cosmobiología y religiones místicas; este modo de expresión de la consciencia religiosa puede ser calificado acorderamente como "trans-

---

<sup>83</sup> Martín Velasco dice que "en las hierofanías el Misterio se encarna y, de alguna manera, se "mundaniza". Ya dijimos que las hierofanías no "objetivizan" el Misterio ni lo "mundanizan" en el sentido de convertirlo en un objeto del mundo. Pero, al pasar por la mediación hierofánica, su presencia se liga de hecho con una realidad del mundo que de alguna manera condiciona el acto y la forma de su presencia... Y aun cuando no se reduzca a esas figuras, éstas constituyen la única forma concreta de su presencia... el paso por las mediaciones mundanas supone la entrada del Misterio en la historia del hombre y el sometimiento del ámbito de lo sagrado a todos sus condicionamientos". La primera consecuencia de esta historificación del ámbito de lo sagrado será su incontable multiplicación; otra será la cristalización del ámbito de lo sagrado en magnitudes sociales sometidas a las leyes de la institucionalización que conoce la sociología, etcétera. Todo esto implica una ambigüedad: la inconmensurabilidad con el orden de lo finito, principal característica de lo totalmente otro (la "ruptura de nivel" de que habla Eliade), se trueca en relación conmensurable, con todas las consecuencias que esto comporta (cfr. o. c., p. 122 s.).

endencia inmanente". Y aún se da un tercer modo paradójico de expresar la toma de conciencia de lo absoluto: según la experiencia de Buda, se diría que la verdadera consciencia del absoluto es no tener ninguna. Llegados a este punto podemos preguntarnos si nos encontramos ante una triple serie paralela de aserciones acerca de realidades diferentes o si se trata de diferentes modos de aprehender lo último. ¿Son recíprocamente excluyentes afirmaciones acerca de la Realidad Última tan dispares? ¿Se da una última convergencia u homologabilidad entre las calificaciones de la misma como Dios personal, absoluto impersonal o la negación de toda afirmación acerca de una realidad última particular o un absoluto ideal? Aunque nos inclinamos por la respuesta afirmativa, parece que todavía faltan elementos para una respuesta segura; pero podemos avanzar una posible línea de soluciones al considerar que pueden darse diversas estructuras simbólicas en la aprehensión religiosa. El conocimiento religioso no puede ser reducido a las estructuras del pensamiento; sin embargo, tiene que expresarse por ellas. Aprehensión no se identifica con expresión, aunque hay una relación, ya que ésta no sólo es una descripción (que se sabe inadecuada) de esa Realidad sino también medio de realizarla o vivenciarla. El conocimiento está mediatizado por las pautas de sensibilidad o estructuras de significado porque éstas son parte del aparato psicomental de la persona para interiorizar la existencia. Por todo ello es necesario un análisis de los presupuestos epistemológicos para aprehender la verdad religiosa. Lamentablemente, no nos sentimos aún con suficiente competencia para desarrollar este tema, por lo que por el momento nos limitaremos a enunciarlo y proponerlo.

## RELIGIÓN Y DIOS

Puede parecer, al menos a primera vista, que los conceptos "religión" y "Dios" se coimplican; de hecho son muy frecuentes las definiciones de "religión" como "conocimiento y sentimiento de la dependencia de poderes ultramundanos personificados", "*ordo ad Deum*" y otras similares en las que "Dios" forma parte esencial de la "religión". Tal planteamiento, empero, puede resultar equívoco o al menos insuficiente, puesto que excluiría bastantes formas de religión que sin embargo parecen, objetivamente consideradas, muy subidas realizaciones de la vivencia religiosa. Será necesario hacer importantes matizaciones ya que, por otra parte, puede sostenerse que, de acuerdo con los hechos observables, en todas las manifestaciones religiosas genuinas se da una estructura referencial: a Dios, a la Realidad, a lo Último; los nombres varían (y aquí está la

raíz del equívoco).<sup>84</sup> Quizá la distinción más radical en las múltiples configuraciones de la Realidad Última sea la división en términos de personalidad e impersonalidad. En efecto, en una buena parte de la humanidad (el Oriente, *grosso modo*) lo Absoluto o Real aparece al término de una búsqueda introspectiva como raíz o principio inmanente del cosmos o el hombre; en este caso lo que nosotros llamamos "Dios" es configurado con categorías o símbolos impersonales como la última profundidad de lo real. Mas en otra buena parte de la humanidad (el Occidente, incluyendo en él al islam) por el contrario es evidente desde el primer momento la distinción y transcendencia de Dios frente al cosmos y al hombre —con los que sin embargo Dios se relaciona estrechamente por la libre creación y revelación, categorías estrictamente personales. ¿Son antitéticas o excluyentes tales configuraciones de lo divino o pueden ser complementarias? Notemos por ahora que si por "Dios" entendemos lo que entienden las religiones del segundo grupo, entonces las del primero carecen de Él y deberán considerarse religiones ateas —lo cual, sobre todo cuando en la definición de "religión" entra esencialmente el concepto "Dios", puede parecer contradictorio.<sup>85</sup>

Todos los elementos que componen el hecho religioso (Dios, hombre, actos, objetos, etc.) adquieren la calidad de "religiosos" al inscribirse en un ámbito o campo significativo que denominamos: "lo sagrado". Sin

---

<sup>84</sup> Es profunda y verdadera la afirmación de Sto. Tomás de que "quidquid illud sit hoc est quod apud omnes dicitur Deus" (S. T. II-IIae, q. 85, a. 1; cfr. C. G. III, 19) que podríamos parafrasear como que todo pueblo se ha esforzado por dar un símbolo humano al misterio que se desvela o revela en el universo. Sea cual fuere (es universal) la consciencia de su inefabilidad e inescrutabilidad), tiene un nombre: lo que significa que es una realidad viva, correspondiente u homologable a lo que nosotros llamamos "Dios". Creemos que todos los símbolos de lo último y definitivo que en la historia han sido apuntan a la misma Realidad inefable; pero la cuestión que ahora nos ocupa es otra. Y ciertamente las concepciones y conceptos acerca de esa Realidad difieren grandemente hasta el punto de que algunos puedan resultar irreconocibles como tales figuras divinas para otras tradiciones religiosas.

<sup>85</sup> Si nuestra idea de religión es determinada exclusivamente por las representaciones racionales de lo divino propias de una tradición religiosa en lugar de serlo por la actitud fundante de tales representaciones, fácilmente negaremos que las religiones de la inmanencia, p. e., sean "religiones". Todo esto deberá quedar muy claro antes de decidir si el budismo, el confucionismo, el taoísmo, etc., son o no religión. Para entender a los demás hay que situarse en la perspectiva de los demás —en caso contrario serán absurdos por definición. Tenemos que distinguir lógicamente el concepto de la preocupación en ultimidad del de dicha preocupación; por ejemplo: si somos incapaces de captar la preocupación última en un budista puesto que afirmamos inmediatamente que no es un cristiano, por lo que no puede tener preocupación última, entonces es inútil cuanto hagamos, ya que no le comprenderemos. Pues su vivir sólo adquiere significación desde su intuición de la ultimidad.

referencia a ese orden y dimensión de realidad nada es religioso (ni siquiera el concepto de “Dios”); referido o integrado en él, todo lo es. No ver esto es causa de equívocos y confusiones. No se piense que lo sagrado es una realidad determinada (vg. un sucedáneo neutro del término “Dios” o una forma provisional y anterior de lo divino) sino una modalidad que afecta al sujeto y al objeto religioso, que cualifica “religiosamente” esa relación que es la religión; sólo en ese ámbito las configuraciones de la divinidad son fenómenos religiosos. El primer rasgo que caracteriza a cualquier manifestación religiosa es la ruptura que establece en relación con la vida “ordinaria”; es lo que Eliade llama “ruptura de nivel”. Esta ruptura de nivel es la que da lugar a la constitución de lo sagrado como ámbito y dimensión específica frente a lo profano (que sólo entonces adquiere cualificación de “profano” o preliminar). El orden de realidad en que introduce la ruptura de nivel operada por lo sagrado se definirá, consiguientemente, por su transcendencia, y afecta al hombre de un modo definitivo, total y último (como puede comprobarse en los relatos de conversiones genuinas, por ejemplo).

La realidad determinante de ese ámbito de lo sagrado es claramente Dios, según las religiones monoteístas. Pero esa Realidad determinante es simbolizada diferentemente en otras religiones aunque sin que esto tenga que implicar que esos modelos simbólicos se refieren a Realidades diferentes. Por ello Martín Velasco,<sup>86</sup> considerando que la figura de un dios no agota la región de lo sagrado, busca un término que también abarque a las otras religiones. La realidad mentada por el término de “Misterio” sería la realidad determinante de la aparición de lo sagrado, una Realidad de la que el hombre no puede hacerse cargo en absoluto, pues es lo totalmente otro. Para que la relación (religión) entre el hombre y el Misterio sea posible son necesarias mediaciones “objetivas” que funcionarán como símbolos religiosos. Nuestro estudio se ha centrado en las concretizaciones principales, sin pretender en ningún momento teologizar. Sin salirnos de nuestra perspectiva, vamos a tratar de contestar a dos interrogantes que pueden surgir del planteamiento de este párrafo: ¿Dios sin religión? ¿Religión sin Dios?

La primera cuestión (¿Dios sin religión?) surge en contexto teológico moderno, sobre todo protestante, y opinamos que se debe a una consideración prejudicial y peyorativa de lo que sea la religión. Se afirma por ello que el cristianismo no es una religión; se aboga, siguiendo la pauta marcada por Bonhoeffer, por un cristianismo no religioso, etc. El autor más radical probablemente haya sido K. Barth.<sup>87</sup> Para él toda religión es

---

<sup>86</sup> O. c., p. 95.

<sup>87</sup> Recientemente se ha traducido al español una parte de su *Dogmática* con el significativo título de *La revelación como abolición de la religión*. Afirma pro-

obra humana, por ende infidelidad sometida, aunque se trate de la cristiana, al juicio condenatorio de Dios ya que significa un intento de autojustificación. No vamos a entrar en la discusión de las múltiples motivaciones de tal parecer (reificación usual del concepto "religión", presupuestos teológicos, etc.), pues tal cosa nos apartaría del plano histórico-fenomenológico en el que queremos permanecer. Dando por supuesto el concepto de religión que hemos dado en otro lugar,<sup>88</sup> es evidente que el cristianismo es religión y no puede dejar de serlo.

Es hecho comprobado que puede darse religión sin nuestro concepto de divinidad, pero no sin apuntar a esa dimensión de sentido y profundidad que se patentiza tras las figuras teístas y a la que éstas se refieren. Trataremos de dar nuestra explicación de porqué se ha podido hablar de "religiones sin Dios" tanto a nivel arcaico como de religiones universales.

A nivel de religiosidad arcaica distinguimos dos dimensiones básicas y complementarias: la teísta y la cosmobiología. La simbólica teísta expresa el encuentro con lo divino en y allende el cosmos, siendo su simbólica muy elemental (lo que no empece la frecuencia de su sublimidad, según vimos); en ella la situación del hombre es vivida como una relación interpersonal (no tanto interindividual como entre Dios y el grupo humano). A veces se ha considerado ateos a estos pueblos porque no aparecía en ellos la religión que se buscaba (ya se vio que muchos carecen de templos, imágenes y sacerdotes); no reconocen otra divinidad que el Dios del cielo, que carece de culto organizado aunque frecuentemente sí es objeto de un culto intenso y espontáneo. No cabe, pues, duda de su teísmo, aunque a menudo el registro simbólico utilizado sea muy diferente de los nuestros. Más problemática pudiera parecer la situación en la que predomina la cosmobiología, cuya rica y proteica simbólica se expresa con categorías de participación, no de relación. Aunque pueda degenerar en magia en ocasiones, la cosmobiología es asimismo una actitud religiosa que se aproxima y complementa el teísmo. El hombre busca conformarse total, consciente y activamente a la estructura trascendental de toda existencia; tal sumisión y voluntaria identificación con las leyes de la vida tal como son percibidas es claramente religiosa. Se participa de una realidad única: la fuerza vital, la Vida. ¿Cuáles son las relaciones de esta egergía cósmica vital con lo que teístamente se llama Dios? Según los grupos humanos se acentuará su distinción o su identidad. Lo que sucede es que tampoco para el primitivo Dios entra en las

---

gramáticamente que "Religion ist Unglaube". Análogamente se han expresado E. Brunner y otros teólogos protestantes.

<sup>88</sup> En el mentado artículo *Algunas consideraciones previas...*



categorías de este mundo. En el contexto que consideramos Dios (frecuentemente bajo otro registro simbólico: Diosa, dema...) no sólo es el centro más potente de energía sino su fuente también. Lo que sucede es que lo que en el teísmo se explica con términos de transcendencia, aquí lo es con términos de inmanencia.

Refiriéndose a las religiones universales se habla en ocasiones de religiones místicas y de religiones proféticas o monoteístas; en el primer caso se habla de la Realidad Suprema en términos de identidad y predomina la contemplación como vía, mientras que en el segundo es evidente el carácter relacional y predomina la adoración y sumisión a la divina voluntad. En realidad se da siempre una tensión polar entre estos elementos, por lo que podríamos generalizar afirmando que la dinámica básica de la simbolización de lo absoluto o ultimidad es la tendencia polar hacia símbolos de relación y símbolos de identidad.<sup>89</sup> Se puede hablar por consiguiente de una experiencia religiosa que no sería monolítica sino dual. Lógicamente los símbolos relacionales concuerdan mejor con el estilo religioso monoteísta: el mundo es creado por Alguien y por lo tanto separado de Él en cierto sentido; el *status* humano, creado pero en cierto modo independiente (libre) frente a Dios; el pecado como alienación de lo divino y su superación por el arrepentimiento y reconciliación; la salvación definitiva conseguida comunitariamente... Todos estos elementos básicos son relacionales. En cambio, en las religiones místicas los símbolos son de unidad. La salvación será concebida con el borrar todo sentimiento de diferencia entre el individuo y lo último, como el que ese pseudoindividuo que es el hombre consiga percatarse de su coalescencia con la Realidad Absoluta. Se ve claramente que aquí debe predominar la experiencia íntima, mientras que en las religiones

---

<sup>89</sup> Cada uno de estos modos participa del otro, pero en sí son diferentes y no tanto opuestos (aunque se oponen en muchos aspectos) cuanto complementarios. De hecho, aun cuando en Occidente predomina el tipo profético o de vivencia de lo numinoso y en Oriente el tipo místico o contemplativo, en cada uno de ellos se encuentran suficientes elementos del otro para no considerarlos experiencias religiosas heterogéneas. Esta distinción entre símbolos relacionales e identificativos no es absoluta: el no-Dios oriental a menudo tiene formas personales y así es adorado; el Dios occidental más de una vez ha sido concebido como Realidad impersonal por algunos místicos. El énfasis en la impersonalidad del Absoluto descrito con categorías ontológicas cuadra con una perspectiva mística en el sentido de que la visión interior no tiene un contenido descriptivo ordinario, por lo que son útiles tales términos abstractos; por otra parte, lo numinoso substantive al cosmos y objeto de la adoración debe ser descrito adecuadamente de un modo personalista. ¿Constituye esto una diferencia esencial? Puede que sí, aunque me inclino a pensar (cfr. *La expresión...*, p. 321) que la diferencia puede ser gradual (uno se ha quedado más corto) o bien la diferencia reside en el modo de interpretar la experiencia, no en la experiencia.

monoteístas ocupa un lugar decisivo la experiencia externa (social, histórica...).

En un contexto de adoración las experiencias religiosas tienden al monoteísmo como caso límite; en un contexto contemplativo en cambio se tiende al teomonismo. Es decir, formas de expresión de la Realidad Última personales en un caso e impersonales en el otro. La vivencia numinosa, que brota y se expresa en la adoración y sumisión a Dios, hace tomar clara conciencia de la Otredad y trascendencia divinas; resulta típico a su vez de la vivencia mística pura (de tipo cognoscitivo) la dificultad en distinguir entre sujeto y objeto, con el consiguiente sentimiento de inmersión en la divinidad o en lo absoluto; de ahí su conexión con las doctrinas impersonalistas del tipo del vedanta o ciertas formas del budismo. La "visión interior" trasciende el mundo en el que tiene sentido la personalidad y demás categorías "objetivas" que se consideran ilusorias, fruto de la "ignorancia". El "dualismo" implicado en la religión de la devoción y la adoración comporta un realismo acerca de la creatura, una consistencia de la creación; por otra parte la visión impersonalista del Absoluto (en correspondencia al desasimiento del contemplativo frente a todo lo mundanal) fácilmente desemboca en el sentimiento de la irrealidad del mundo fenomenal. Estas dos suertes de experiencia explicarían porqué lo Último es expresado como Dios personal por los profetas mientras no sucede así con los sabios orientales. Pero es muy instructivo advertir que mientras en el judaísmo e islam primitivos no había lugar para la mística, ésta surgió más tarde; y que mientras la adoración y el culto estaban ausentes del budismo primero, aparecen después, llegándose en algunas sectas hindúes y budistas casi al monoteísmo.

¿Cabe sintetizar la actitud de adoración y la de contemplación, lo numinoso y lo místico? Al menos en ámbito cristiano se ha hecho muchas veces. Incluso la experiencia budista del nirvana admite ser interpretada teísticamente. Es decir: una interpretación teísta *podía* abarcar las perspectivas de lo numinoso y de lo místico; de hecho la mística teísta ha florecido grandemente (aunque hay autores que la consideran un producto híbrido). El teísmo puede absorber y enriquecer la vía mística sin anularla, lo que no sucede a la inversa (en el advaita, p. e., el Señor no es más que una manifestación inferior superable del Absoluto). Quizá haya que advertir que lo dicho no se aplica a todos los tipos de monoteísmo sino sólo al monoteísmo trinitario, que no es una caracterización cuantitativa de Dios sino cualitativa, reconciliando lo último con lo concreto.