

## LA RELIGIÓN Y LAS RELIGIONES: UNA APROXIMACIÓN FENOMENOLÓGICA

Por Pedro Rodríguez Panizo

Intentar dar una respuesta a los complejos problemas que convergen en el título del presente trabajo, desde la perspectiva *pensamiento actual y ámbitos del misterio*, nos sitúa ya de entrada ante la pretensión de toda religión: situar al hombre ante lo *totalmente otro*, ante el *mysterium tremendum et fascinans*, por utilizar la fórmula tan querida a Rudolf Otto cuando quiere evocar el eco subjetivo que la irrupción del Misterio deja en el *Homo religiosus*, y que ve como el *ideograma de su absoluta inaccesibilidad*. La pretensión de las religiones es, pues, la de poner al hombre frente al abismo de una realidad —el Misterio— que aparece como «diferente de lo conocido y también de lo desconocido»<sup>1</sup>; de quien «todas las palabras retroceden junto con la mente, incapaces de alcanzarlo»<sup>2</sup> pero que es también, por seguir citando textos de la tradición hindú, «lo real de lo real (satyasya satyam)»<sup>3</sup>, conocimiento y felicidad infinitos<sup>4</sup>; una presencia que otra tradición religiosa concibe como más cerca del hombre «que su vena yugular»<sup>5</sup>. Y ésta es la primera constatación que podemos hacer al acercarnos al Misterio del que dicen dar testimonio las diferentes religiones de la humanidad: que no se trata en ellas de lo que se designa frecuentemente con expresiones tales como *misterios de la naturaleza, de la ciencia, del espacio, de la genética*, etc.; es decir, ámbitos ocultos al conocimiento humano que algún día dejarán de serlo gracias a los avances científico-técnicos; ni siquiera se acercaría a la significación que adquiere en las religiones el término Misterio, una expresión como la de *los misterios del corazón humano*: ese secreto último, inviolable e inaprehensible del que cada hombre dispone sólo por sí mismo; ni tampoco se referiría, aunque estaría más cerca de la evocación que de la Absoluta Trascendencia hacen las religiones, a la dialéctica que mantiene Gabriel Marcel entre las realidades de tipo *problema* y las de tipo *misterio*; según él:

---

<sup>1</sup> *Kena Upanishad*, I, 3 (trad. del sánscrito de F. Tola, *Doctrinas secretas de la India*, Barral, Barcelona, 1973, 314). Cf. la trad. de R. E. Hume, *The Thirteen Principal Upanishads. Translated from the Sanskrit with an Outline of the Philosophy of the Upanishads and an Annotated Bibliography*, Oxford University Press, Delhi, 1983, 335: «Other, indeed, is It than the known, and moreover above the unknown».

<sup>2</sup> *Taittiriya Upanishad*, II, 4 (trad. R. C. Zaehner, *Hindu Scriptures*, Dent, London, 1966, 139). Otra trad. en R. E. Hume, *Op. cit.*, 285: «Wherefrom words turn back, Together with the mind, not having attained».

<sup>3</sup> *Brihadaranyaka Upanishad*, 2, 1, 20 (trad. F. G. Illaraz, *Libros sagrados de la India. La Upanishad del Gran Bosque*, Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca, 1988, 102).

<sup>4</sup> Cf. *Taittiriya Upanishad*, 2, 1 (trad. R. E. Hume, *Op. cit.*, 283).

<sup>5</sup> *Corán*, 50, 15/16 (trad. J. Vernet, *El Corán*, Planeta, Barcelona, 1983, 550).

Un problema es algo que encuentro, que aparece íntegramente ante mí, y que por lo mismo puedo asediar y reducir, mientras que el misterio es algo en que yo mismo estoy comprometido, y que por consecuencia sólo puede pensarse como una *esfera donde la distinción de lo que está en mí y ante mí pierde su significado y su valor inicial*. Mientras que un problema auténtico puede resolverse con una técnica apropiada en función de la cual se define, un misterio trasciende por definición toda técnica concebible. Sin duda —añade Marcel— es posible degradar un misterio para hacer de él un problema; pero éste es un procedimiento fundamentalmente vicioso, cuya fuente debería buscarse en una especie de corrupción de la inteligencia <sup>6</sup>.

En las religiones se está ante otra realidad: el Misterio que es una coincidencia de opuestos entre la absoluta trascendencia y la absoluta inmanencia al hombre y a su mundo, y que la fenomenología moderna de la religión ha evocado, potenciando a sus clásicos (R. Otto, etc.), con los términos de *trascendencia activa, realidad ontológicamente suprema en valor y en santidad, etc.* <sup>7</sup>. Dicho esto, intentamos desentrañar el «misterio» (con minúscula) que subyace al dilema religión-religiones. Lo haremos desde una región del pensamiento actual: la ciencia de las religiones; en especial, la fenomenología de la religión, entendida como investigación del hecho religioso y su significación.

#### 1. EL PROBLEMA DEL TÉRMINO MISMO RELIGIÓN (RELIGĪO) APLICADO A LAS RELIGIONES

Como han señalado algunos historiadores de las religiones, es una evidencia que «el concepto de religión se ha formado (y puede decirse que sigue formándose) a lo largo de la historia de la civilización occidental»; es decir, que intentar definir la religión «es querer dar un significado preciso a un término forjado por nosotros mismos y que nosotros empleamos normalmente con las más vagas e imprecisas significaciones» <sup>8</sup>. La misma etimología apunta en ese sentido; *religio* puede tener tres interpretaciones diferentes: *re-eligere* (S. Agustín), que indica la acción de volverse a Dios para restaurar un vínculo perdido por el pecado; *re-legere* (Cicerón), la cuidadosa observancia de todo lo referente al culto de los dioses; y *re-ligare* (Lactancio), unión constitutiva entre el Hombre y el término de la relación religiosa <sup>9</sup>; en definitiva, diversas formas de entender la relación del hombre con la Absoluta Trascendencia configurada como *lo divino, los dioses, Dios, lo sobrenatural, etc.* El mismo Tomás de Aquino definía *religión*, en sentido propio, como la *relación con*

<sup>6</sup> G. Marcel. *El misterio del ser* (trad. María Eugenia Valentí), Editorial Sudamericana, Buenos Aires <sup>2</sup>1968, 171-172.

<sup>7</sup> Cf. J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid, <sup>4</sup>1987, 109-130.

<sup>8</sup> A. Brelich, *Protegómenos a una historia de las religiones*, en H.-C. Puech (dir.), *Historia de las religiones*, Siglo XXI, Madrid, <sup>5</sup>1983, I, 34-35.

<sup>9</sup> Cf. R. Paniker, *Religión y religiones*, Gredos, Madrid, 1965, 55, nota 1. Todos los datos con sus respectivas citas pueden verse en F. Heiler, *Le religioni dell'umanità*, Jaca Book, Milano, 1983, 10-14. Cf. también C. Kerényi, *La religion antique. Ses lignes fondamentales*, Georg éditeurs, Genève, 1975, 117-127; así como W. Pannenberg, *Teología sistemática I* (trad. esp. Juan A. Martínez Camino), Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1992, 128-137. Y sobre todo M. Despland, *La religion en occident*, Cerf, Paris, 1979, quien muestra una completa historia del término *religión*.

*Dios*: «religio proprie importat ordinem ad Deum»; es decir, la actitud que orienta al hombre solamente a Dios («religio ordinat hominem solum ad Deum») <sup>10</sup>.

Precisamente en lo dicho hasta ahora radica el límite del término latino *religio*. Cuando los historiadores occidentales quieren encontrar esta realidad en las religiones del extremo oriente, se encuentran ante una gran dificultad. Tomemos dos casos típicos. El hinduismo, por ejemplo, se entiende a sí mismo no como *religio*, sino como *sanatana dharma* (el *dharma* eterno); y *dharma*, de la raíz *dhr-*, significa ‘sujetar’, ‘tener asido’, ‘haber’, ‘mantener’; la misma raíz que el latino *firmus*, firme y forma: *dharma* será a un tiempo la *forma* de las cosas como son en cuanto tales y el *poder* que las mantiene en dicha forma y no en otra <sup>11</sup>. Se está aquí ante la gran dificultad de encontrar una traducción adecuada a un término que elude toda definición rigurosa, ya que su ambigüedad es precisamente la que da al hinduismo su color característico y la que introduce en él una tensión que no será resuelta jamás. Como ha señalado L. Renou, *dharma* «es el único término con que puede traducirse nuestra palabra ‘religión’, aunque por una parte la desborda y por otra no la abarca totalmente» <sup>12</sup>. Por otra parte, también aparecen otros términos en el hinduismo para indicar nuestra idea de religión: *mata* (pensamiento, creencia, doctrina, prospectiva), *sadhana* (disciplina hacia la salvación), *marga* (vía), etc. <sup>13</sup>.

El caso más llamativo es sin duda el del budismo, hasta el punto de que muchos autores occidentales fueron incapaces de percibir en él su profunda significación religiosa. Pertrechados con los esquemas conceptuales de la tradición de pensamiento propia de occidente, religiosamente influida por el judeo-cristianismo, se tendía a identificar religión con teísmo y a explicarla en términos de relación con Dios tal y como se configura en dicha tradición. Al tomar contacto con el budismo, en el que no hay en principio una configuración teísta de lo divino, se pensó en él como una «religión ‘atea’» o una filosofía. Tanto W. Schmidt, como E. Burnouf o H. Oldenberg se mueven en esta línea <sup>14</sup>. Hoy sabemos, como ha podido afirmar un fenomenólogo actual, que «el encuentro con el budismo ha influido, sobre todo, en la ampliación de la noción de religión que ha llevado a cabo la ciencia moderna de las religiones» <sup>15</sup>. En efecto, una atención más cuidadosa hacia los diversos elementos que componen la estructura de toda religión, ha permitido caer en la cuenta de que la configuración del Misterio en el budismo, acaece a través del silencio y el vacío de toda representación y que, por tanto, la actitud religiosa aparece como el recono-

<sup>10</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, 81, 1. Sobre el concepto teológico de religión puede verse M. Seckler, *Il concetto teologico di religione*, en W. Kern-H. J. Pottmeyer-M. Seckler (eds.), *Corso di teologia fondamentale*, vol. I: *Trattato sulla religione*, Queriniana, Brescia, 1990, 203-228, esp. 210-214. Y, para Tomás de Aquino, E. Heck, *Der Begriff religio bei Thomas von Aquin. Seine Bedeutung für unser heutiges Verständnis und Religion*, Ferdinand Schöningh, München, 1971.

<sup>11</sup> Cf. R. C. Zaehner, *Hinduism*, Oxford University Press, London, 1962, 3. En *ibid.*, 47, se refiere este autor a la tensión que se produce en el hinduismo «entre lo que debería ser, el *dharma* eterno que es invisible, y el *dharma* elaborado aquí en la tierra por los brahmanes». Cf. también M. Dhavamony, *Classical Hinduism*, Università Gregoriana Editrice, Roma, 1982, 343-344.

<sup>12</sup> L. Renou, *El hinduismo*, Paidós (col. Paidós Orientalia n.º 30), Barcelona, 1991, 39 (cursiva mía). Cf. también L. Renou-J. Filliozat, *L'Inde classique. Manuel des Études indiennes*, Maisonneuve, Paris, 1985, I, 561.

<sup>13</sup> Cf. M. Dhavamony, *L'Induismo*, Cittadella Editrice, Assisi, 1991, 243-248.

<sup>14</sup> Cf. H. Oldenberg, *The Doctrine of the Upanishads and the Early Buddhism*, Molital Banarsidass, Delhi, 1991, 185-222; y sobre todo su *Buddha: His Life, His Doctrine, His Order*, Lancer, Delhi, 1992.

<sup>15</sup> J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión... Op. cit.*, 251 (cursiva mía).

cimiento de aquél en la total entrega de sí mismo mediante un acto de absoluto trascendimiento<sup>16</sup>. Basten estos dos ejemplos para señalar la dilatación del concepto de religión que supuso la ciencia de las religiones.

## 2. LA RELIGIÓN DE LA CIENCIA DE LAS RELIGIONES

Como consecuencia de una serie de acontecimientos histórico-culturales, cuyo tratamiento desborda los límites de este trabajo, surge en el siglo XIX la moderna ciencia de las religiones. Lo novedoso de este nuevo acercamiento al fenómeno religioso reside en el hecho de que hasta este momento, la religión era tratada exclusivamente en el interior de los saberes normativos: filosofía de la religión y teología; ahora, con la aparición de este nuevo saber, se hacen posibles diversas aproximaciones a la religión que será objeto de disciplinas como la historia, la antropología, la psicología, la sociología y más tarde, ya en nuestros días, la ecología y la geografía de las religiones. El resultado inmediato de todos estos acercamientos plurales al hecho religioso fue la constitución de un campo específico del saber aplicado al fenómeno humano. En un primer momento, la historia de las religiones aparece como el tronco base de la nueva disciplina; pronto le seguirán la sociología y la psicología de la religión. Más tarde, y como consecuencia de la necesidad de encontrar la coherencia, la estructura y la ley que organiza los innumerables datos sectoriales acumulados, aparece un nuevo saber de tipo general con pretensión sistemática sobre la totalidad del hecho religioso que recibirá diversos nombres: *ciencia sistemática de las religiones (Religionswissenschaft)*, *historia comparada de la religión (Comparative Religion)* o *fenomenología de la religión*.

Para la fenomenología, la religión es una *categoría hermenéutica* que sirve para estudiar los elementos comunes, la relación en la que se encuentran y la significación que les proporciona la intención de la que están animados los únicos fenómenos existentes: las diversas religiones de la humanidad. Gracias a situarse entre los saberes empíricos, en especial la historia, de los que toma los datos, y los normativos, a los que puede ofrecer sus descripciones comprensivas, la fenomenología describe lo que todos estos fenómenos tienen de *específicamente* religioso, guiándose en la selección de los datos por una 'idea previa' de religión que no pertenece al ámbito de una filosofía o una teología determinada, sino que proviene de una lenta meditación sobre los datos acumulados en principio por la historia de las religiones, y que ha permitido intentar alguna definición global de tipo sustantivo y no meramente funcional; a estas últimas parecen escapárseles precisamente lo específicamente religioso, ya que las funciones que la religión pueda tener en la sociedad, por ejemplo, podrían desempeñarlas otros fenómenos no religiosos<sup>17</sup>. De aquí que al-

<sup>16</sup> Cf. *Ibid.*, 265-270. H. Dumolín, *Encuentro con el budismo*, Herder, Barcelona, 1982, 64-72; así como E. Conze, *El budismo. Su esencia y su desarrollo*, FCE, México, 1978, 11-21.

<sup>17</sup> Para las definiciones funcionales cf. M. E. Spiro, *Religion: Problems of Definition and Explanation*, en M. Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock Publications, London, 1966, 85-126, esp. 90: «Solidaridad social, reducción de la angustia, confianza en las situaciones impredecibles y semejantes, son funciones que pueden ser cumplidas por cualquier otro fenómeno cultural —comunismo y catolicismo, monoteísmo y monogamia, opiniones e imperia- lismo— y a no ser que la religión sea definida sustantivamente, sería imposible trazar sus límites». Para una crítica de Spiro cf. U. Bianchi, *The Definition of Religion. (On the Methodology of Historical-Comparative Research)*, en U. Bianchi-C. J. Bleeker-A. Bausani (eds.), *Problems and Methods of The History of Religions*, E. J. Brill, Leiden, 1972, 15-26. Sobre el problema de las definiciones de religión

gún autor actual, inspirado en las reflexiones de Heidegger sobre la esencia del arte a través de la obra y viceversa, haya señalado que la fenomenología de la religión parte de una 'precomprensión' de la religión sin la que no podría identificar como religiosos los fenómenos que estudia; pero que, al mismo tiempo, esa comprensión previa es el resultado de un cúmulo de factores muy diversos «como son la propia tradición y el lenguaje ordinario; algún conocimiento de los datos de la historia; la confrontación de esos datos con una comprensión global de la realidad propia del pensamiento que los interpreta»<sup>18</sup>, etc., y que por tanto tenga que volverse constantemente a contrastarse con los datos de la historia.

Así, siendo conscientes del carácter análogo del concepto de religión, puede observarse en lo que conocemos como historia de las religiones un «aire de familia»<sup>19</sup> que envuelve a todos los datos y que es consecuencia de su común estructura significativa. De esta forma, puede hablarse de la religión de la ciencia de las religiones<sup>20</sup>, y puede hacerse en los términos del Prof. Juan Martín Velasco. Raramente se encontrará una definición que haciendo justicia a los datos de la historia sea sustantiva, y no meramente funcional, y muestre tan bien la conexión entre los diversos elementos del hecho religioso. La religión podría, pues, ser descrita como:

un hecho humano específico, presente en una pluralidad de manifestaciones históricas que tienen en común: estar inscritas en un ámbito de realidad original que designa el término «lo sagrado»; constar de un sistema de expresiones organizadas: creencias, prácticas, símbolos, lugares, espacios, objetos, sujetos, etc., en las que se expresa una experiencia humana peculiar de reconocimiento, adoración, entrega, referida a una realidad trascendente al mismo tiempo que immanente al hombre y a su mundo, y que interviene en él para darle sentido y salvarle<sup>21</sup>.

Ciertamente, la estructura que señala la presente definición se encuentra en todos los fenómenos que la historia muestra como religiosos, si bien cada uno de ellos pondrá el acento en tal o cual aspecto, de forma que la 'figura' final que articula todos ellos aparezca configurada en lo que conocemos como las diversas religiones de la humanidad. La tipología de las religiones topa en este punto con la gran dificultad de dar cuenta de la infinita variedad y pluralidad del mundo de las religiones. De ahí que se tienda a proponer como modo más adecuado para elaborar dichas

---

pueden verse: J. Arthur Martin, «What Do We Study when We Study Religion?», en *Religious Studies* 2 (1975), 467-472. H. Kishimoto, «An Operational Definition of Religion», en *Numen* 8 (1961), 326-340. R. Machalek, «Definitional Strategies in the Study of Religion», en *Journal for the Scientific Study of Religion* 16 (1977), 395-401. W. Cohn, «Ist Religion universal? Probleme der Definition von Religion», en *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* 2 (1966), 201-216. F. Ferré, «The Definition of Religion», en *Journal of the American Academy of Religion* 38 (1970), 3-16. R. D. Baird, *Category Formation and the History of religions*, Mouton de Gruyter, Berlin<sup>2</sup>1991, 17-27.

<sup>18</sup> J. Martín Velasco, *La fenomenología de la religión en el campo de los saberes sobre el hecho religioso. Status quaestionis*, en J. Gómez Caffarena-J. M. Mardones (Coords.), *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión I*, Anthropos-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona, 1992, 40.

<sup>19</sup> Cf. U. Bianchi, *The Definition of Religion...* art. cit., 24.

<sup>20</sup> Cf. J. Waardenburg, «Über die Religion der Religionswissenschaft», en *Zeitschrift für systematische Theologie* 25 (1984), 238-255. Y su *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*, Walter de Gruyter, Berlin 1986, 30-36, en p. 34 habla de las «Religionen als eine Art Orientierungssysteme».

<sup>21</sup> J. Martín Velasco, *Religion, religiones*, en X. Pikaza-N. Silanes (eds.), *Diccionario teológico. El Dios cristiano*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1992, 1239.

tipologías una criteriología múltiple<sup>22</sup>, atendiendo tanto al aspecto cronológico (preaxiales: prehistóricas, primitivas, grandes culturas de la humanidad; axiales [cf. siglo eje, VI a.C.]: grandes religiones), como a la configuración del Misterio (no-teístas, teístas; y, dentro de éstas: politeísmo, henoteísmo, dualismo, monoteísmo), o al sujeto que la vive, dependiendo que sea la nación o el grupo el sujeto de la relación religiosa o, más bien, lo sea el individuo (étnicas o nacionales, universales). Desde N. Söderblom, pasando por F. Heiler y R. C. Zaehner, se viene hablando también de religiones de orientación mística (las nacidas en el valle del Ganges), y religiones de orientación profética (surgidas en el Próximo Oriente e Irán). Frente a la configuración fuertemente personalizada del Misterio en estas últimas, como interlocutor de una posible relación «Yo-Tú» en la historia, estarían las religiones místicas que pondrán más el acento en el lado inmanente de lo divino y en una cierta desvalorización de la historia. Después de todo lo dicho hasta ahora, ¿cómo habría que plantear el dilema religión-religiones? Comencemos por algunos intentos que pretenden solucionar el problema apelando a su carácter ilusorio.

### 3. LA DISOLUCIÓN DEL PROBLEMA DESDE CIERTAS FILOSOFÍAS

También la reflexión normativa se ha ocupado del problema de la relación religión-religiones, y lo ha hecho desde sus propias exigencias de búsqueda de la verdad en el esfuerzo por llegar hasta el último porqué posible de los fenómenos religiosos. Si bien muchos de estos intentos se hacen de espaldas a las manifestaciones históricas del hecho religioso, sacrificándolas en el altar de un concepto de religión que, muchas veces, sólo está en el pensamiento del filósofo en cuestión (cf. el concepto ilustrado de religión natural), llama la atención, en este sentido, la postura de un buen conocedor de la historia de las religiones como es el filósofo hindú Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1975), a la sazón *Spalding Professor* de Religiones Orientales y Ética en Oxford desde 1936 hasta 1953, en que fue sustituido por el católico R. C. Zaehner, y primer presidente de la India.

Radhakrishnan mantenía que el estudio de las religiones debería tratarlas con un espíritu de total imparcialidad y objetividad<sup>23</sup>, pero entendido no en el sentido que le dan los fenomenólogos de la religión, sino como renuncia definitiva a la exclusividad de las creencias del investigador. Según él, este estudio mostraría sin paliativos que la religión es un fenómeno universal y originario de la mente humana que tiene, por debajo de las diversas expresiones culturalmente condicionadas, la misma intención, la misma fe, el mismo esfuerzo<sup>24</sup>. En el fondo, Radhakrishnan es un representante moderno de la escuela de filosofía hindú *Advaita Vedanta* (No-dualismo absoluto). Este punto de vista (*darsana*) se basa en algunos textos de las antiguas Upanishads fascinados por la búsqueda de la unidad bajo el rostro de la multiplicitad. En un célebre texto, el sabio Uddalaka afirma que lo Real es no dual: «En

<sup>22</sup> Cf. M. Dhavamony, *Fenomenologia della religione*, en A. N. Terrin-U. Bianchi-M. Dhavamony-C. Prandi, *Le scienze della religione oggi*, EDB, Bologna, 1983, 190-193. G. Mensching, *Structures and Patterns of Religion*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1976, 57-102. U. Bianchi, *Problemi di storia delle religioni*, Studium, Roma 1986, 33-112, entre otros.

<sup>23</sup> Cf. S. Radhakrishnan, *East and West in Religion*, Allen & Unwin, London, 1933 (reimpresión 1949), 16.

<sup>24</sup> Cf. *Ibid.*, 19.

el principio, [...], este universo era Ser solo —sólo uno (eva)—, sin un segundo»<sup>25</sup>. Y, en otro pasaje, el sabio Yajñavalkya añade:

Porque cuando hay dualidad, al parecer (yatra dvaitam iva), uno huele al otro, uno ve al otro, uno oye al otro, uno habla al otro, uno piensa al otro, uno conoce al otro. Mas cuando para uno todo en realidad ha llegado a ser el *atma*, entonces ¿cómo y a quién puede uno oler?, ¿cómo y a quién puede uno ver?, ¿cómo y a quién puede uno oír?, ¿cómo y a quién puede uno hablar?, ¿cómo y a quién puede uno pensar?, ¿cómo puede uno conocer a aquel en virtud del cual uno conoce todo esto?, ¿cómo puede uno conocer al conocedor?<sup>26</sup>

Es curioso que en estos textos aparezcan dos términos cruciales para esta visión del problema: *eva* (solo, único), que califica a la realidad de *brahman* (el Absoluto); e *iva* (parece, como sí), que se refiere al mundo fenoménico de la multiplicidad, lugar de la apariencia y del ‘como sí’. cuando Radhakrishnan afirma que «los diferentes credos son *la formulación histórica de la verdad sin forma (the historical formulations of the formless truth)*», y que «mientras el tesoro es *uno e inviolable*, el recipiente de barro que lo contiene toma la forma y el color de su tiempo y ambiente»; y, por tanto, «cada visión histórica es una posible, perfecta expresión de lo divino capaz, no a pesar de, sino a causa de su peculiaridad, de conducirnos a lo más elevado»<sup>27</sup>. O que los diferentes sistemas religiosos son «ajustes provisionales, más o menos satisfactorios hacia la realidad espiritual»<sup>28</sup>, estamos ante una nueva versión (la neovedanta) de la solución *advaita* al problema del pluralismo religioso. En efecto, como se desprende de sus dos obras fundamentales y de su propia confesión autobiográfica<sup>29</sup>, la meta hacia la que convergen la pluralidad de las religiones es lo que él denomina *la religión del espíritu (the Religion of the Spirit)*, un estado sin mediación de estructuras que corresponde a la dimensión espiritual más profunda del hombre y cuyo modo de conocimiento es la intuición mística. Una vez que se ha llegado a la verdadera realidad que ocultaban los velos de la ilusión (*maya*), al Uno sin segundo, mediante dicha experiencia mística que deshace literalmente la ignorancia cósmica (*avidya*), deben trascenderse todas las etapas anteriores de la multiplicidad gracias a este conocimiento integral (*samyajñana*), más allá de toda dualidad. Para Radhakrishnan, por tanto, la esencia de la religión será esta experiencia interior e inefable de unidad mística que trasciende toda expresión, incluso cuando la provoca, y es por ello que:

Los sustitutos conceptuales de experiencias inefables no son adecuados. Son productos del pensamiento racional. Todas las formas, según Sankara, contienen un elemento de falsedad y lo real está más allá de todas las formas. Cualquier intento de describir la experiencia la falsifica en cierta medida. En la experiencia misma el yo (self) está totalmente integrado y es, por lo tanto,

<sup>25</sup> *Chandogya Upanishad*, VI, ii, 1 (trad. R. C. Zaehner, *Op. cit.*, 105).

<sup>26</sup> *Brihadaranyaka Upanishad*, 2. 4. 13 (trad. Ilarraz, *Op. cit.*, 106).

<sup>27</sup> S. Radhakrishnan, *Eastern Religions and Western Thought*, Oxford University Press, London, 1989, 327 (cursivas mías; de aquí son todos los entrecomillados desde la última nota). Es interesante leer todo el capítulo *The Meeting of Religions*, 306-348, donde se desarrollan estas ideas.

<sup>28</sup> S. Radhakrishnan, *East and West in Religion...* *Op. cit.*, 19.

<sup>29</sup> Cf. S. Radhakrishnan, *An Idealist View of Life*, Allen & Unwin, London, 1937, 85-126. *Eastern Religions and Western Thought*, Oxford University Press, Delhi, 1974, 21 ss., y *The Religion of the Spirit and the World's Need: Fragments of a Confession*, en P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan*, Tudor, New York, 1952, 5-82. Cf. el reciente estudio de R. N. Minor, «Sarvepalli Radhakrishnan and Religious Pluralism», en *Studia Missionalia* 42 (1993), 307-327.

a la vez el conocedor y lo conocido, mas no está, así, en ninguna descripción intelectual de la experiencia <sup>30</sup>.

Desde estas premisas, la diversidad de las religiones aparecerá como consecuencia de los múltiples condicionamientos psicológicos e histórico-culturales de los distintos pueblos. Estaríamos en el nivel de la multiplicidad ilusoria, de las interpretaciones diversas de una misma experiencia.

Otra versión en la misma línea, pero menos profunda que la del neovedantismo de Radhakrishnan, es la que mantiene el historiador Arnold Toynbee (1889-1975). Para él se trata de separar las verdades esenciales de las religiones, válidas en todos los tiempos y circunstancias, de las proposiciones no esenciales, relativas y condicionadas por los diversos contextos socio-históricos. Opina Toynbee que mirando a través de éstas se puede llegar a un núcleo esencial idéntico en todas las religiones que denomina *una presencia espiritual (a spiritual presente)*, en la que el hombre se encuentra confrontado con *la Realidad Absoluta* <sup>31</sup> vivida como Bien sumo y con la que necesita entrar en contacto y estar en armonía. Las grandes religiones son los vehículos condicionados de esa presencia espiritual que, a lo largo del tiempo, ha sufrido las determinaciones de dichos condicionamientos sedimentados en ellas en forma de *aditamentos (accretions)*: «el precio que la esencia permanente y universalmente válida de una religión superior, tiene que pagar para comunicar su mensaje a los miembros de una sociedad particular, en una fase particular de la historia de esa sociedad» <sup>32</sup>. Ambas posturas coinciden, pues, en relegar a los elementos diferenciales, generalmente dogmáticos (representaciones 'racionales') —y todo tipo de mediaciones— al ámbito de lo no esencial, de las interpretaciones condicionadas o de la multiplicidad ilusoria del mundo fenoménico atrapado bajo las condiciones de la existencia. En los dos casos no se tiene en cuenta lo difícil que es mantener una separación tan neta entre experiencia e interpretación por lo que se refiere a las experiencias religiosas ya que, como muy bien ha señalado Wayne Proudfoot, «las interpretaciones son ellas mismas constitutivas de las experiencias» <sup>33</sup>. Si estas interpretaciones del problema religión-religiones diluyen la pluralidad en nombre de un núcleo esencial, ¿cómo afrontan el problema las diferentes «teologías de las religiones» de los diversos credos? Analizaremos también este punto desde la perspectiva fenomenológica elegida desde el principio.

#### 4. LAS «TEOLOGÍAS» DE LAS RELIGIONES» DE LAS DIFERENTES TRADICIONES RELIGIOSAS

En algún momento determinado de su historia, las diferentes religiones han tenido que plantearse de alguna forma el significado que, desde el interior de ellas, representaban el resto de tradiciones religiosas, sobre todo cuando nos encontramos con religiones que han trascendido su carácter nacional hacia un cierto universalismo. Cuando Israel llega con los profetas a tomar conciencia del alcance universal de su Dios, y a comprender el sentido exacto de la categoría de elección, no como

<sup>30</sup> S. Radhakrishnan, *An Idealist View of Life...* Op. cit., 96.

<sup>31</sup> Cf. A. Toynbee, *An Historian's Approach to Religion*, Oxford University Press, London, 1956, 262.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 264.

<sup>33</sup> W. Proudfoot, *Religious Experience*, University of Carolina Press, Berkeley-Los Ángeles-London, 1985, 123.

algo que se tiene en propiedad de forma exclusiva, sino como servicio y mediación para toda la humanidad (cf. la figura del *Siervo de Yahvé*), es ineludible el surgimiento de una teología de las religiones: si las afirmaciones anteriores son ciertas —se preguntará Israel—, ¿cuál es el puesto y el sentido que tienen las demás tradiciones en el gran proyecto salvífico de Dios? De manera que podría afirmarse que la pretensión de universalidad de una religión dada, es la condición de posibilidad para el surgimiento de una reflexión teológica sobre las otras religiones.

Los modelos para pensar la relación religión-religiones irán, en las diversas teologías, desde el exclusivismo hasta el pluralismo, pasando por el inclusivismo. Como ha recordado Paul J. Griffiths, no ha sido sólo el cristianismo el que ha pensado esa relación desde modelos exclusivos y particularistas. Tales actitudes, a su juicio, pueden observarse también en la posición musulmana clásica sobre el *status* del Corán con respecto a otras escrituras sagradas; en los juicios budistas sobre la ineficacia salvífica del hinduismo<sup>34</sup> «y, por extensión, de toda doctrina y práctica no budista; y la tradicional oración judía de la mañana, que incluye una expresión cordial de gracias a Dios por no haber sido hecho un no judío»<sup>35</sup>. Mientras que el fenomenólogo de la religión trabaja bajo la puesta entre paréntesis (*epoché*) del contenido de verdad de los fenómenos que estudia, los «teólogos» de las diferentes religiones lo hacen desde dentro de un sistema religioso, aceptando su *a priori místico*, como diría Paul Tillich; insistiendo más en la asimilación de un hecho que intentan comprender (*fides quaerens intellectum*) que en la crítica del mismo, propia de la filosofía de la religión. Al tener que dar razón de su fe, los teólogos de las diversas tradiciones deben tener presentes todos los aspectos de la realidad que son relevantes tanto para ellos como para la comunidad a la que pertenecen; entre esos temas relevantes se encuentran las «otras» religiones a cuya pretensión de verdad tienen que dar una respuesta. Zwi Werblowski ha podido decir que, ya se considere el papel de las otras religiones desde modelos exclusivistas (como idolatría, mera búsqueda y obra del hombre, etc.), o desde modelos más abiertos (como *praeparatio evangelica* providencial, directa o indirecta; semillas del Verbo, etc.), lo que todas ellas tienen en común es que «cada concepción, articulada desde dentro de una tradición particular, supone que su religión es la que ocupa la cima y el vértice de la pirámide»<sup>36</sup>. En efecto, casi todas las grandes religiones cuentan con algún tipo más o menos preciso de *modelo teológico del cumplimiento*. Veamos algunos ejemplos.

El islam se presenta como una revelación definitiva y final de Dios en forma de libro —el Corán—, hasta el punto de que Harry A. Wolfson ha hablado de '*enlibración*' por contraposición a la *encarnación* cristiana<sup>37</sup>. Mahoma hará una relectura

<sup>34</sup> Cf. A. Wayman, «The Buddhist Attitude Toward Hinduism», en *Studia Missionalia* 42 (1993), 329-345. W. Montgomery Watt, «Islamic Attitudes to Other Religions», en *Studia Missionalia* 42 (1993), 245-255.

<sup>35</sup> P. J. Griffiths, *The Uniqueness of Christian Doctrine Defended*, en G. D'Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1990, 158.

<sup>36</sup> Z. Werblowski, *Más allá de la tradición y la modernidad. Religiones cambiantes en un mundo cambiante*, FCE, México, 1981, 166 (cursiva mía).

<sup>37</sup> Cf. A. Schummel, *L'islam*, EDB, Bologna, 1992, 66. Cf. la afirmación de R. C. Zaehner, *Why Not Islam?*, en Idem, *The City within the Heart*, Unwin, Boston-London, 1980, 75: «Del mismo modo que Jesucristo es la Palabra de Dios hecha hombre según los cristianos, así es el Corán la Palabra de Dios hecha libro». En este sentido el «análogo» del Corán no es la Biblia, sino Jesucristo como Palabra de Dios; cf. W. C. Smith, *Is the Qur'an the Word of God?*, en Idem, *Questions of Religious Truth*, Charles Scribner & Sons, New York, 1967, 29-36.

de las tradiciones judeo-cristianas desde su conciencia de ser «el sello de los profetas»<sup>38</sup>. El Corán sería así la confirmación de todo lo revelado anteriormente: «El libro de Moisés fue promulgado antes que éste —afirma una Sura— como guía y misericordia. Éste es un libro que confirma, en lengua árabe, a los anteriores para advertir a quienes son injustos y albriciar a los benefactores»<sup>39</sup>. Como indica la Sura 26, el Corán «es una revelación (*tanzil*) en lengua árabe, y se encuentra profetizada en las escrituras (zubar) de los antiguos. ¿No constituye una aleya el que lo conozcan los sabios de los Hijos de Israel?»<sup>40</sup>. El libro sagrado de los musulmanes se presenta como el cumplimiento del Antiguo Testamento más bien que del Nuevo, si bien, como ha señalado R. C. Zaehner, existen tres pasajes del período de Medina que también lo relacionan con el Evangelio, aunque de una forma no directa como los Salmos o el *Libro de Moisés*<sup>41</sup>. Distintas suras del Corán se refieren a Noé, el amonestador, cuya misión es llamar a los hombres hacia la adoración y el perdón divinos<sup>42</sup>; a Abraham, prototipo de la fe en el Único, y al que se le reserva el bello título de «amigo de Dios (*khalíl Allah*)» y primer musulmán; a Moisés, sobre todo<sup>43</sup>, y a Jesús, llamado profeta e hijo de María (23 veces), Mesías (*mazih*, 11 veces), enviado (*rasûl*), mensajero (*nabî*) de Dios, «su verbo (*kalima*)», y «un espíritu procedente de Él»<sup>44</sup>. Con todo, esas figuras no funcionan para Mahoma como tipos en el sentido bíblico-patristico, sino como modelos de fe verdadera, a los que no se les añade ninguna dimensión nueva, pero abrogados por la nueva revelación.

Otro tanto podría decirse del budismo Mahayana (Gran Vehículo) con respecto a la corriente primitiva del Hinnayana (Pequeño Vehículo), centrada en el ideal del *arhat*, el renunciante concentrado en el único objetivo de la consecución del *nirvana*. Para el Gran Vehículo, el verdadero santo no será el que se sienta pacíficamente en su nirvana alcanzado con grandes esfuerzos, sino el que libremente sacrifica la entrada en éste hasta no haber salvado a la última criatura de este mundo: lo que se conoce como el ideal del *bodhisattva*, «aquel en quien se ha expandido totalmente el *bodhicitta* o corazón de la sabiduría»<sup>45</sup> y que ha hecho estos solemnes votos: «Los seres sensibles son innumerables: hago voto de salvarlos a todos. Las impurezas son inagotables: hago voto de extinguirlas todas. Las doctrinas de la ley no pueden ser medidas: hago voto de estudiarlas. La meta de los Budas es difícil de alcanzar: hago voto de llegar a ello»<sup>46</sup>. Ideal que uno de los sutras mahayanas más famosos ha resumido en estos términos: «Ciertamente es mejor que sufra yo solo a que todos esos seres caigan en los estados de aflicción. Por eso debo entregarme a mí mismo como prenda a través de la cual el mundo entero sea redimido, [...] y con mi propio cuerpo debo experimentar, por amor de todos los seres, la masa de los sentimientos penosos, [...] y no me vuelvo atrás de mi palabra. No debo abandonar a todos los seres»<sup>47</sup>. Los

<sup>38</sup> *Corán*, 33, 40 (trad. Vernet, *Op. cit.*, 440; en adelante sigla V).

<sup>39</sup> *Corán*, 46, 11 (V, 531; cursivas mías). Cf. además *Corán*, 12, 2 (V, 234); 13, 7 (V, 248); 20, 112 (V, 327); 39, 29 (V, 486); 41, 2 (V, 500); 42, 5 (V, 507); 43, 2 (V, 514).

<sup>40</sup> *Corán*, 26, 195-197 (V, 388; cursiva mía). Estas «escrituras (zubar)» son los salmos.

<sup>41</sup> Cf. R. C. Zaehner, *At Sundry Times. An Essay in the Comparison of Religions*, Faber and Faber, London, 1958, 199s. Los textos coránicos son: 3, 2 (V, 54); 5, 110 (V, 124) y 9, 112 (V, 201-202).

<sup>42</sup> Cf. *Corán*, 71 (V, 622-625).

<sup>43</sup> Cf. W. Montgomery Watt, *Islamic Attitudes to Other Religions...* art. cit., 248s.

<sup>44</sup> *Corán*, 4, 169 (V, 104). Cf. R. C. Zaehner, «Islam and Christ», en *Dublin Review* 231/474.

<sup>45</sup> A. Coomarswamy, *Buddha y el evangelio del budismo*, Paidós, Buenos Aires, 1969, 164.

<sup>46</sup> Cit. en R. C. Zaehner, *Christianity and Other Religions*, Hawthorn Books, New York, 1963, 90.

<sup>47</sup> *Sikhasamuccaya (Vajradhava Sutra)*, 280-81 (cit. en E. Conze, *Buddhist Texts through the Ages*, Harper & Row, New York 1964, n.º 127, 131-132).

descubrimientos del pequeño vehículo estarían reorientados y cumplidos en el Mahayana.

También el cristianismo posee diversos modelos de teologías de las religiones. Superados los paradigmas exclusivistas o eclesiocéntricos, también se encuentran entre ellos los del tipo cumplimiento. Para R. C. Zaehner, por ejemplo, el cristianismo «cumple tanto la tradición mística de la India tal y como se expresa finalmente en la Bhagavad-Gita y en la doctrina Bodhisattva, como las esperanzas de Zoroastro, el profeta del antiguo Irán. *En Cristo* —afirma Zaehner— *las dos corrientes se encuentran y son armonizadas y reconciliadas como en ninguna otra parte: pues Cristo cumple (fulfil) tanto la ley y los profetas de Israel como ‘el evangelio de los gentiles’ tal y como se predicaba en la India e Irán*»<sup>48</sup>. Todos los modelos *inclusivos* que van en esta línea, situarán la originalidad del cristianismo en su hierofanía central: Jesucristo mismo, al que remiten todo el conjunto de mediaciones (sacralidades) cristianas. En Él, confiesan los cristianos que se ha dado la máxima personalización e interiorización de la misma mediación hierofánica, de su mismo cuerpo expresivo, que es ahora una existencia personal completa y definitivamente transparente al Misterio. La peculiar originalidad cristiana consistiría, desde este hecho, «en la peculiar relación que la fe cristiana establece entre Jesús de Nazaret, su fundador, y el Dios al que ese fundador remite, relación que se resume en la designación de Jesús como el Cristo, el Señor o el Hijo de Dios, que resume el término de Jesucristo». Esta relación es la que favorece «la transformación de la concepción de Dios que origina su representación unitrinitaria»<sup>49</sup>. Para los cristianos, por tanto, la relación con Dios pasa necesariamente por Jesucristo como único camino dado su puesto de lugar preeminente de la manifestación plena de aquél, de su condición mediadora, divinohumana, entre Dios y los hombres. Como encarnación de Dios, Jesucristo es visto por los cristianos como una mediación que si bien es histórica participa del absoluto, y por tanto el resto de mediaciones no serán sino etapas preparatorias, semillas del Verbo, orientación hacia el verdadero cumplimiento y la corona de todas ellas.

No faltan dentro de las teologías cristianas de las religiones autores que han mantenido un paradigma *pluralista*, yendo más allá del exclusivismo (cf. Barth, H. Kraemer, E. Brunnes, etc.) e incluso del inclusivismo (Vaticano II, K. Rahner, etc.). Su propuesta de superar el cristocentrismo y la unicidad y universalidad de la revelación cristiana como condición de posibilidad para un verdadero diálogo inter-religioso en pie de igualdad con las otras religiones, por un teocentrismo y, últimamente, por un soteriocentrismo, no parecen dar cuenta todavía plenamente de los datos de la Escritura y la tradición, para los que la afirmación de la unicidad y universalidad de Cristo es una cuestión crucial<sup>50</sup>. Con todo, no convendría zanjar aquí una cuestión cuya respuesta es capital para el desarrollo de la teología cristiana de los próximos años.

<sup>48</sup> R. C. Zaehner, *At Sundry Times...* *Op. cit.*, 194.

<sup>49</sup> J. Martín Velasco, *Religión (fenomenología)*, en C. Floristán-J. J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1993, 1169.

<sup>50</sup> Sobre el paradigma pluralista en teología cristiana de las religiones puede verse: J. Hick (ed.), *The Myth of God Incarnate*, SCM Press, London <sup>2</sup>1993, 167-185. *The Metaphor of God Incarnate*, SCM Press, London, 1993. *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Macmillan, London, 1979. P. F. Knitter, *Toward a Liberation Theology of Religions*, en J. Hick-P. F. Knitter (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness*, SCM Press, London, 1988, 178-200. R. Panikkar, *Thr Unknown Christ of Hinduism: Toward an Ecumenical Christophany*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1981. S. J. Samartha, *One Christ-Many Religions. Toward a Revised Cristology*, Orbis Books, Maryknoll, New York, 1991, entre otros.

## 5. LA APORTACIÓN AL DILEMA DESDE LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Conviene recordar de nuevo, en este último apartado, que la fenomenología de la religión no pretende sustituir los juicios de valor que hacen los creyentes y a cuya luz se elaboran las diferentes teologías; mucho menos confirmarlos, como pretendería un E. Troeltsch desde los presupuestos historicistas. Para este autor, lo universal sólo se hace concreto en formas individuales sujetas a la fundamental historización del conocer, el pensar y el valorar. Todo fenómeno contingente, concreto y único se disuelve, en última instancia, en el flujo de su devenir histórico y por tanto no puede servir de norma para lo universal. Dado que para Troeltsch todo fenómeno religioso concreto es absolutamente relativo, la única manera de fundamentar la pretensión cristiana será la de mostrar desde la misma ciencia de las religiones, por un análisis comparativo riguroso, cómo el cristianismo reuniría en una síntesis insuperable los diversos elementos que están dispersos en el conjunto de las religiones<sup>51</sup>. Además de que un planteamiento semejante está claramente condicionado culturalmente en sus criterios de valoración, la fenomenología no pretende semejante labor justificativa. Con todo, tampoco se propone declarar inválida la pretensión de universalidad del cristianismo o de cualquier otra religión. Su intento es más modesto: frente a concepciones *aprióricas* de la religión (cf. K. Barth y la teología dialéctica), aporta una descripción comprensiva de la *estructura* del hecho religioso, ayudando al creyente a asimilar mejor su propia fe al liberarle de prejuicios y comprensiones previas que puede tener como evidencias incontestables al elaborar su teología desde una tradición determinada. Por otra parte, al llamar la atención sobre dicha estructura y sus manifestaciones históricas, libera de cualquier intento tanto de sincretismo como de relativismo que pretenda resolver apresuradamente el dilema religión-religiones reduciendo alguno de sus elementos. Entre las aportaciones de la fenomenología a dicho problema cabe señalar lo siguiente.

La primera de estas aportaciones reside en un hecho señalado ya en el apartado segundo: gracias al carácter analógico del término mismo religión, podemos incluir a todas las religiones existentes dentro de él. Todas poseen la serie de rasgos comunes incluidos en la definición que allí se dio. Todas nacen de una actitud de reconocimiento del Misterio como realidad absolutamente suprema en ser, dignidad y valor y, por tanto, sólo accesible mediante un acto de trascendimiento absoluto por parte del sujeto; trascendimiento que, lejos de perderlo en el vacío, le aparece como salvación definitiva y total, sentido último y pleno en un horizonte abierto infinitamente en la esperanza. Este reconocimiento no es sino otra manera de decir la *entrega confiada* al Misterio por parte del sujeto, con todos los rasgos inherentes de gratuidad y agradecimiento que tienden a expresarse en la adoración y en la donación sin límites. Esta actitud religiosa fundamental se difractará luego a través de los múltiples registros que son los diferentes niveles y dimensiones de la persona: racional, imaginativo, emotivo, valoral, institucional, habitadero, etc., en los que se expresa y que junto con otro número inmenso de hierofanías de todo tipo, componen el cuerpo visible y concreto que hace de cada religión un fenómeno histórico

<sup>51</sup> Cf. E. Troeltsch, *El carácter absoluto del cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1979. *The Place of Christianity among the World Religions*, en J. Hick-B. Hebblethwite (eds.), *Christianity and Other Religions*, Fortress, Philadelphia, 1980, 11-31. En otro sentido cf. también F. Heiler, «Die Frage der 'Absolutheit' des Christentums im Lichte der Religionsgeschichte», en *Heilige Kirche* 20 (1938), 306-336.

único. De aquí que la fenomenología aporte un criterio «interno» para emitir ciertos «juicios» que no desborden el límite de la descripción sobre las religiones como «sistemas de orientación» (J. Waardenburg), aquél que se fija en el equilibrio de lo que se ha definido como esencia de la religión: la trascendencia y la invocabilidad. La presencia o ausencia de estos rasgos, o la acentuación unilateral sobre cualquiera de ellos proporciona un criterio para medir «fenomenológicamente» el mayor o menor grado de elevación religiosa sin caer en juicios normativos, si bien hay que reconocer la dificultad inherente a estos intentos y el cuidado que en ellos debe poner el fenomenólogo.

Una segunda aportación, consecuencia de lo afirmado en el párrafo anterior, es sin duda el hecho de que todos los sistemas religiosos tienen conciencia de que la «relación con el Misterio no puede tener su origen más que en la iniciativa de éste de hacerse presente: la conciencia, pues, presente en toda relación religiosa de su carácter de respuesta a una iniciativa previa»<sup>52</sup>; es decir, la conciencia de una anterioridad —el Misterio (se configure como se configure)— que se revela sin dejar de ser la absoluta trascendencia. Casi todos los fenomenólogos clásicos (N. Söderblom, R. Otto, G. Van der Leeuw, J. Wach, G. Mensching, etc.) han subrayado este elemento como uno de los rasgos fundamentales de toda religión. Es corriente seguir a T. P. Van Baaren en la descripción de la estructura del fenómeno revelatorio. En dicho modelo destacan estos cinco elementos<sup>53</sup>: la conciencia de que toda revelación tiene *un autor: el Misterio*, se configure de forma personal o impersonal; único o de forma politeísta, etc. Toda revelación se presenta, además, *mediante un instrumento de comunicación* de la realidad natural: hierofanías de la naturaleza, de la historia (Israel) o una persona (cristianismo). Además de estos elementos, la revelación implica *un contenido* inaccesible para el hombre, manifestado como fruto de la bondad y la gracia de la autocomunicación del Misterio. Pero para que se dé plenamente revelación hace falta la presencia de un *destinatario* que responda a ella con una determinada actitud. Frecuentemente los destinatarios inmediatos de la revelación son los miembros de una comunidad religiosa, el pueblo en que se da, si es una religión étnica; o, en el caso de las religiones universales, el conjunto de la humanidad. Es muy normal que a este destinatario tan amplio se llegue a través de un mediador de la revelación, un destinatario inmediato de muy variadas formas: chamán, adivino, profeta, sacerdote, etc. A veces, como en el cristianismo, coinciden en la hierofanía central —Jesucristo— la autocomunicación del Misterio, el contenido —es él mismo, como Palabra definitiva de Dios a los hombres—, y la mediación. Por último, la revelación produce *un efecto* sobre los destinatarios (inmediato y último): la *salvación* de aquellos a los que va destinada. De este modo, algún teólogo cristiano, refiriéndose al acontecimiento Cristo, ha podido hablar de *revelación de Dios en la realización (salvación) del hombre*<sup>54</sup>.

Desde estos datos de la fenomenología de la religión se hacen muy problemáticas posturas tan extremas como las de la teología dialéctica alemana (K. Barth, E. Brunner, H. Kraemer, etc.) con su separación tan neta entre religión y revelación. A poco que se escuche sin prejuicios el mundo de las religiones, se percibirá que

<sup>52</sup> J. Martín Velasco, «Revelación y tradición. Aproximación fenomenológica desde la historia de las religiones», en *Revista Española de Teología* 52 (1992), 321.

<sup>53</sup> Cf. T. P. Van Baaren, *Voortellingen van Openbaring fenomenologisch beschouwd*, Utrecht, 1951, recogidos por J. Martín Velasco, *art. cit.*, nota anterior, 333-35.

<sup>54</sup> Cf. A. Torres Queiruga, *Revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid, 1987.

por debajo de los distintos elementos de la estructura del fenómeno de la revelación se asiste al núcleo mismo de lo religioso: todas las religiones tienen conciencia de que son el fruto de una respuesta y una entrega a una presencia previa que se autodona gratuita e imponelemente. Si, visto desde el *homo religiosus*, toda religión es entrega confiada al Misterio (F. Heiler) en las más diversas formas, «la noción de revelación —afirmará J. Martín Velasco— expresa el gesto primordial del Misterio de condescender, manifestarse, irrumpir en la vida del hombre y entrar en contacto con él: gesto sobre el que descansa —de manera consciente— la actitud del sujeto religioso para con el Misterio, vivida siempre en términos de respuesta. Por eso —concluye— la noción de revelación es parte integrante de la idea de religión tal como se realiza en la historia. Es la expresión y el resultado de la conciencia del sujeto religioso de que su relación con Dios descansa sobre la previa iniciativa divina»<sup>55</sup>.

Estrechamente relacionado con este tema va, pues, la pretensión de todas las religiones de presentarse como caminos de salvación, sobre todo las denominadas *postaxiales*: aquellas que nacen en el llamado *tiempo eje* (*Achsenzeit*), en torno al 500 a.C.<sup>56</sup>, y en las que se da un rompimiento, una irrupción (*Durchbruch*) de una nueva conciencia religiosa en la humanidad. No en vano tenemos en China, en estas fechas, a Confucio y Lao-Tzé, con el nacimiento de las escrituras taoístas; en la India, el nacimiento del budismo con la figura incomparable del Buda, del jainismo con Mahavira y la revolución del brahmanismo que supusieron las Upanishds; en Persia destaca la predicación profética de Zaratustra; en Israel los profetas y en Grecia los presocráticos. Se trata de un momento de emergencia de la individualidad, de verdadera dilatación de la conciencia humana, de un salto cualitativo de la misma y el paso de las religiones de estructura arcaica (*preaxiales*) hacia lo que conocemos como grandes religiones de salvación. Lo religioso será en adelante una cuestión de apertura personal a la trascendencia, más que creer por que lo haga un pueblo, grupo o tribu. Aparece en todas ellas una estructura *soteriológica*<sup>57</sup>, no sólo porque emerge la conciencia de los propios límites, lo insatisfactoria de la vida; en definitiva, un más claro conocimiento de la situación en la que se encuentra el hombre y de la que debe ser salvado, sino también porque se espera esa salvación como bienaventuranza plena, total y última; como realización definitiva de la relación religiosa. La estructura fundamental de la salvación en las religiones no se limita sólo a la liberación de una situación de pecado, de sin sentido, de mal, sino también la «esperanza de la reconciliación e integración con lo divino, y un intento de realizar lo divino»<sup>58</sup> vivido como bien definitivo y último para el hombre. Las formas de imaginar esa situación de la que el sujeto debe ser salvado, el tipo de mal que le aqueja, los tipos de «salvadores», en su caso; las vías y la manera de configurar el tipo de salvación darán a la historia de las religiones una variedad inmensa de formas clasificables en figuras.

Por no hacer referencia más que a la tradición hindú; y, en concreto, a la *Bhagavadgita*, vastísimo ensayo de síntesis de todo el hinduismo clásico, cabe afirmar que toda esta religión está atravesada por la idea de *moksha* (liberación). Consiste esta

<sup>55</sup> J. Martín Velasco, *Revelación y tradición...* art. cit., 335 (cursivas mías).

<sup>56</sup> El nombre y la idea se deben a K. Jaspers, *Origen y meta de la historia*, Alianza, Madrid 21985, 19-43.

<sup>57</sup> Cf. un buen resumen de todo esto en J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent...* Op. cit., 21-35.

<sup>58</sup> M. Dhavamony, *Phenomenology of Religion*, Gregorian University Press, Rome, 1973, 315.

liberación en romper la atadura del ciclo de los renacimientos (samsara) como consecuencia del fruto de las acciones (karma). Tres son los caminos que propone el hinduismo para alcanzar esa liberación: la vía de la acción (karmamarga), la vía del conocimiento (jñanamarga) y la vía del amor (bhaktimarga). La primera consiste no en la renuncia a actuar, cosa imposible, sino en la renuncia al apego al fruto de las acciones: «Quien hace lo que debe hacer/ sin buscar el fruto de sus acciones/ es asceta contemplativo y yogui activo a la vez,/ no quien abandona los ritos del fuego sacro y sacrificio»<sup>59</sup>. O, en el capítulo XVIII: «Los sabios entienden como renuncia/ el renunciar a toda obra motivada por el deseo./ Los sabios entienden como abandono/ el abandonar todo el fruto de las acciones»<sup>60</sup>. De esta manera, la existencia se convierte en una ofrenda a la divinidad puesto que «este mundo está atado con las ligaduras de la acción,/ excepto la acción hecha por razón del sacrificio»<sup>61</sup>. Precisamente esta renuncia al apego a los frutos de la acción lleva al verdadero conocimiento: «Llaman los doctos sabio/ a quien ejecuta todas las acciones,/ sin pasión e interés propio,/ purificado en el fuego del conocimiento»<sup>62</sup>. Por último, está la vía del amor de Dios pues, como pone el texto en boca del dios personal Krishna: «Quien me consagra cuanto hace,/ y, consagrado a mí, libre de todo apego,/ no odia cosa alguna en toda la creación/ llega a mí, Arjuna»<sup>63</sup>. «Quienes me adoran con devoción/ están en mí y yo en ellos»<sup>64</sup>. Todas estas vías desembocan en la última palabra del dios, el misterio de los misterios, una palabra de salvación total y definitiva: «Escucha de nuevo mi palabra/ final, la más misteriosa. *Tú eres mi muy amado,/ te voy a decir algo para tu bien.*// Fija tu mente en mí, hazte devoto mío./ Ofréceme sacrificios y hazme reverencia./ Te sumergirás en mí. De veras/ te lo digo. *Eres mi amado.* Dejando toda otra obligación/ busca tu único refugio en mí./ Yo te libraré de todo pecado./ No te preocupes»<sup>65</sup>.

Tienta interrumpir aquí el discurso después de estas palabras sublimes, para prolongar el efecto de su eco, si no fuera porque debemos concluir ya este artículo con una última consideración. De las reflexiones de la fenomenología de la religión se desprende la conclusión de que ciertas valoraciones teológicas que ven las otras religiones como meras expresiones de la búsqueda humana de Dios, frente al cristianismo, que sería la manifestación y la respuesta que Dios da a esa búsqueda a tientas de la humanidad, no parece verse confirmada por los hechos de la historia de las religiones. Sin entrar, por supuesto, en la valoración teológica de dicha interpretación, y sin poder determinar —desde la fenomenología— qué religiones son mera obra del hombre y cuáles respuesta de Dios, si que puede afirmarse con J. Martín Velasco que «todas las religiones que conocemos comportan una revelación del Misterio, sin la que todas ellas serían incomprensibles incluso en sus aspectos más exteriores»<sup>66</sup>. Tal afirmación no implica la nivelación sincretista o relativista de las religiones —de hecho es imposible desde una correcta fenomenología—, sino la toma de conciencia de la distancia que se da siempre entre la configuración del

<sup>59</sup> *Bhagavad-Gita*, VI, 1 (trad. del sánscrito de F. G. Ilarraz, *El Señor del yoga. El Bhagavadgita*, Editorial Hispanoamericana, Madrid, 1970, 105. En adelante sigla: IZ).

<sup>60</sup> *Bhagavad-Gita*, XVIII, 2 (IZ, 163).

<sup>61</sup> *Bhagavad-Gita*, III, 9 (IZ, 90).

<sup>62</sup> *Bhagavad-Gita*, IV, 19 (IZ, 97).

<sup>63</sup> *Bhagavad-Gita*, XI, 55 (IZ, 137).

<sup>64</sup> *Bhagavad-Gita*, IX, 29 (IZ, 122).

<sup>65</sup> *Bhagavad-Gita*, XVIII, 64-66 (IZ, 170, cursiva mía).

<sup>66</sup> J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión... Op. cit.*, 296.

Misterio que hace una determinada tradición religiosa y el Misterio en cuanto tal. La lúcida conciencia de esa distancia puede permitir al hombre religioso no caer en ningún tipo de fanatismo ni integrismo religioso, al absolutizar sus propias mediaciones por medio de las cuales reconoce y se entrega al Misterio. No sólo permite la apertura el respeto de las mediaciones válidas de las otras religiones, sino que también podría ayudar a las diferentes teologías a plantear desde mejores condiciones el problema de la pretensión de verdad del cristianismo.