

La religión, lo divino y la trascendencia¹

Javier Ruiz Calderón

1. Pluralidad y unidad de lo religioso; religiosidad y religión

Lo primero que nos encontramos cuando observamos el fenómeno religioso es una enorme diversidad de cosas a las que llamamos “religiosas”: obras de arte, textos, creencias, sentimientos, instituciones, organizaciones, prácticas... Eso cuando hablamos en el sentido estricto y propio de la palabra, porque también usamos el término en sentidos derivados o metafóricos, como al decir que “cumple religiosamente sus obligaciones”; o en sentido lato, atribuyendo el carácter de religiones al comunismo, el consumismo o el madridismo (que, más precisamente, habría que denominar “cuasireligiones” —Tillich— por desempeñar funciones sociales o psíquicas similares a las de la religión). En sentido estricto y propio, pues, atribuimos la cualidad de la religiosidad a algunas personas y a sus actitudes, experiencias, acciones, procesos psíquicos, etc., a determinados grupos sociales, a los sistemas culturales o de significados de carácter religioso (las religiones o tradiciones religiosas), a los componentes ideales de dichos sistemas (sistemas de signos, creencias, normas y obras inmateriales) y a sus expresiones materiales (cultura material religiosa).

¿Tienen algo en común todas estas clases de realidades que nos permita denominarlas “religiosas”? ¿En qué consiste la “religiosidad” de todas estas realidades tan diferentes? En que todas ellas afirman o presuponen explícita o implícitamente la existencia de una realidad trascendente o divina. En el caso del ser humano, la religiosidad es una actitud de la persona entera cuyo elemento fundamental es la creencia en la existencia de algo trascendente.

Lo religioso tiene dos aspectos principales: el personal y el cultural. Todas las personas religiosas lo son porque interpretan la realidad por medio de un sistema de significados (signos, creencias, normas, obras) religioso; y los sistemas culturales religiosos solo existen realmente cuando los portan o están encarnados en personas o grupos religiosos. La persona religiosa y el sistema cultural religioso son, pues, las dos realidades religiosas básicas y correlativas. Son los aspectos subjetivo y objetivo de la religión. Podemos llamar, siguiendo a Simmel, “religiosidad” a la actitud religiosa de la persona, y “religión” a los sistemas culturales religiosos.

Se podría objetar que hay personas religiosas que no pertenecen a ninguna religión; pero eso no es cierto: la religiosidad de toda persona religiosa tiene siempre contenidos ideales (creencias, etc.) que son el correlato objetivo de su religiosidad subjetiva. Estos contenidos objetivos de la religiosidad personal son la religión de esa persona. Toda persona religiosa tiene, pues, además de religiosidad, una religión, aunque sea una religión no compartida con nadie más y que apenas esté estructurada y formulada.

Sin embargo, aunque no haya religiosidad (personal) sin religión (cultural) y viceversa, podríamos atribuir la primacía en esta interdependencia a la persona religiosa, ya que la religión, ideal o virtual, tan solo es uno de los elementos que componen el sistema personal religioso, y el todo personal es prioritario respecto a los subsistemas que lo forman. La persona religiosa es, pues, la realidad religiosa fundamental de la que dependen todas las demás realidades que constituyen el ámbito de lo religioso².

2. La actitud religiosa y la creencia en lo divino

La fenomenología de la religión pretende describir la esencia y las formas del hecho religioso. Pero

¹El contenido de este artículo constituye el comienzo de la primera parte del libro “Esbozo de una filosofía de la religión”, en el que estoy trabajando.

² En este apartado, que podría servir de breve introducción a la descripción del fenómeno religioso, he resumido apretadísimo las conclusiones principales de mi libro *Lo religioso. Para una filosofía de la religión* (que aparecerá a lo largo de 2015 en la editorial Biblioteca Nueva, de Madrid) sobre 1) la diversidad de las realidades religiosas, 2) el posible factor común a todas ellas y 3) la primacía de la religiosidad de la persona sobre la de las demás realidades religiosas.

acabamos de aludir a las dos grandes vertientes de la religión: por una parte hay personas religiosas, con actitud religiosa o religiosidad; por otra, sistemas de significados religiosos, es decir, religiones. ¿Por dónde empezar nuestra descripción? Puesto que la realidad religiosa fundamental es la persona religiosa, habrá que empezar describiendo las características que la distinguen de la persona no religiosa; y, como una persona es religiosa cuando tiene una actitud religiosa ante la realidad, el punto de partida de la fenomenología de la religión debe ser la descripción de la actitud religiosa.

Una actitud humana es un modo habitual de responder la persona entera ante un objeto o una determinada clase de objetos. Pero la actitud religiosa o religiosidad no es una actitud parcial que se adopte solo ante una parte de la realidad, sino una actitud general ante la realidad en su conjunto o ante “la vida”: la persona religiosa lo es ante todas las realidades que se le presentan y, por tanto, es religiosa en todos los aspectos de su vida.

Decíamos que la actitud es una predisposición de la persona entera, no de una parte de ella. Tiene, por ello, tres aspectos: el cognitivo, el afectivo y el activo. En el caso de la actitud religiosa, la interpretación religiosa de la realidad (aspecto cognitivo) provoca una determinada manera de reaccionar afectivamente ante ella, de sentirla (aspecto afectivo); y de esa manera de percibir y de sentir las cosas se deriva una manera de actuar respecto a ellas (aspecto activo). La actitud religiosa es, pues, una determinada manera de percibir, imaginar, pensar y sentir la realidad y, en consecuencia, de actuar y vivir en ella.

De estas tres dimensiones, la fundamental es la cognitiva: de cómo se percibe algo depende lo que sentimos sobre ello y cómo nos comportamos a su respecto. Y nuestra percepción o interpretación de la realidad se basa en las creencias que tenemos sobre ella. En consecuencia, el aspecto básico de la actitud religiosa es el sistema de creencias religioso, es decir, un sistema de proposiciones teóricas (creencias) y prácticas (o normas) sobre la realidad entre las cuales se incluyen algunas que son las que le dan ese carácter religioso.

¿Qué creencias son las que distinguen un sistema de creencias religioso de uno que no lo es? Me parece que la creencia fundamental específica de los sistemas religiosos de creencias es —repetiendo de manera más concreta algo que hemos apuntado más arriba— la afirmación de la existencia de una realidad trascendente o “divina”³. Dios, Brahman, el Dao, el Cielo, los dioses, los “espíritus”, el Nirvana, Krishna, Ahura Mazda, el buda Amida... en toda concepción religiosa de la realidad se cree en una o varias realidades trascendentes a la experiencia ordinaria y con unas determinadas características, que es la referencia última de la intención religiosa y cuya existencia conlleva una forma determinada de actuar y de vivir los seres humanos⁴.

¿Hay alguna otra creencia que sea más central en la concepción religiosa de la realidad que la creencia en lo divino? ¿O al menos tan importante como ella? A veces se dice que “lo sagrado” podría ser la referencia esencial de la religión (Söderblom, Durkheim, Eliade, etc); pero un análisis más cuidadoso⁵ muestra que el ámbito de lo sagrado viene determinado por la manifestación de lo divino en la inmanencia y que, por tanto, la idea de lo divino es prioritaria respecto a la idea de lo sagrado.

Por tanto, el punto de partida de la fenomenología de la religión debe ser la descripción de la esencia y las formas de lo divino tal como se manifiesta esa idea en las diferentes tradiciones religiosas.

3. Lo divino es trascendente

El primer rasgo que llama la atención en esas realidades que constituyen el “polo objetivo” de la intención religiosa es su carácter trascendente a la experiencia ordinaria o al mundo. ¿Qué significa

³Intentar justificar el empleo de estos términos sería demasiado largo y nos apartaría de nuestro tema. Tómense, pues, como denominaciones convencionales que empleamos sin justificar su conveniencia.

⁴De nuevo en los párrafos anteriores hemos resumido algunas ideas sobre la actitud religiosa y las creencias religiosas desarrolladas en el libro mencionado en la nota 1.

⁵Como el que realiza Juan Martín Velasco en su *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Trotta, 2006 (7ª ed. corregida y aumentada).

eso? Las realidades que conocemos ordinariamente son las realidades inmanentes a la experiencia común, al mundo, es decir, las realidades intramundanas o naturales. Llamamos mundo, subjetivamente, al horizonte total de la experiencia posible; y, objetivamente, al sistema total de las realidades intramundanas. Lo trascendente es, en otras palabras, lo supramundano o sobrenatural.

¿Todas las ideas de “lo divino” lo ven como trascendente? En las culturas más antiguas todavía no existía la diferencia entre lo inmanente y lo trascendente, lo natural y lo sobrenatural. Se creía que en determinados objetos, personas, animales... había unas fuerzas, más o menos personales o impersonales (aunque, de nuevo, esta distinción tampoco estaba claramente establecida), que les conferían su carácter sagrado. Todas estas distinciones (inmanente/trascendente, personal/impersonal, objetivo/subjetivo, sagrado/profano...) son posteriores, pero a nosotros nos permiten conceptualizar algo que ya se daba en esas culturas sin que ellos lo concibieran de esa manera. Esas fuerzas que se manifestaban en realidades perceptibles no eran ellas mismas perceptibles; por tanto, no eran inmanentes al mundo ordinario, sensible, sino trascendentes a él; no eran las fuerzas ordinarias de los objetos visibles sino fuerzas extraordinarias procedentes de realidades invisibles. Aunque los mismos sujetos religiosos no realizaran explícitamente esta distinción, nosotros sí que podemos hacerla legítimamente para describir desde fuera su experiencia.

Otra forma de religiosidad en la que no parece haber trascendencia la hallamos en el budismo *theravāda*, tradición en la que no se cree en un alma espiritual eterna ni en ninguna forma de divinidad última o absoluto substancial. Sin embargo, en esta religión también se cree en algo trascendente, divino, aunque no objetivo o substancial sino subjetivo o relacional, y es el *nirvāṇa*, la extinción de la ignorancia, proceso que lleva de la esclavitud a la iluminación. No es una realidad trascendente en el sentido de que esté situada más allá de la inmanencia del mundo, sino en el sentido de que en ella se trasciende la existencia condicionada (*samsāra*). Es un proceso de trascendencia de la limitación.

Algo parecido se puede decir respecto al jainismo: las almas (*jīvas*) son trascendentes al mundo material, y hay deidades que gobiernan distintos aspectos de la realidad pero que están atrapadas en el ciclo de las reencarnaciones, como en el hinduismo y el budismo. Aquí la trascendencia suprema la encontramos en el *kaivalya*, el aislamiento final del alma que la libera de la esclavitud de la existencia cíclica. De nuevo se trata de una trascendencia procesual, no substancial, como en el caso del *nirvāṇa* budista.

Así pues, las realidades divinas siempre son trascendentes, sobrenaturales, supramundanas; pero también siempre se manifiestan, aparecen o se revelan de alguna manera en la inmanencia de la experiencia corriente, en el mundo de lo natural. De lo contrario los seres humanos no podrían saber nada de ellas, no podrían relacionarse con ellas de ninguna manera y la interacción entre los seres humanos y lo divino en que consiste la religión sería imposible.

Lo divino es, pues, trascendente al mundo, pero se manifiesta en él; sin embargo, como esta aparición en la inmanencia del mundo la comparte lo divino con las realidades inmanentes al mundo o intramundanas, no hace falta mencionarla explícitamente como rasgo diferencial en la definición de lo divino.

4. Lo divino no es “lo” trascendente

La trascendencia es, pues, el primer rasgo con que podemos caracterizar lo divino. Ahora bien, en ocasiones lo que estamos llamando lo divino no es visto como la única realidad sobrenatural o trascendente. En primer lugar, a veces se cree en realidades aparentemente sobrenaturales pero que no pertenecen al ámbito de lo religioso, como sucede con las realidades y los niveles de realidad que intentan manipularse en la magia. No es momento de desarrollar el tema de la diferencia entre la magia y la religión. Ahora sencillamente nos interesa hacer notar que, en las concepciones religiosas de la realidad suficientemente evolucionadas, que ya reconocen la distinción entre lo natural-mundano y lo sobrenatural-trascendente, los procesos mágicos, aunque se salgan de lo ordinario, de lo comúnmente conocido y experimentado, se ven como pertenecientes a la inmanencia mundana; es decir, se los considera procesos plenamente naturales, por muy

extraordinarios o sutiles que sean. De nuevo: en las etapas más antiguas de la historia de las religiones esta distinción entre magia y religión y sus ámbitos correspondientes todavía es muy borrosa y ambos fenómenos se dan muy mezclados.

Ya dentro del ámbito propiamente religioso, a menudo los sistemas de creencias religiosos incluyen la creencia en otras realidades trascendentes o sobrenaturales aparte de las propiamente divinas. También las almas, los ángeles, etc. se sustraen en esos casos a la experiencia ordinaria, no forman parte del mundo inmanente. En consecuencia, lo divino es trascendente pero no es “lo” trascendente, lo único trascendente, ya que hay otras realidades trascendentes que no son divinas. Luego no basta con caracterizar una realidad como trascendente para definirla como divina. Hay que añadir otros rasgos diferenciales. ¿Hay algo propio de la trascendencia divina que la distinga de la de las otras realidades trascendentes? ¿O son otras características distintas de la trascendencia las que diferencian lo divino de lo meramente sobrenatural?

En ocasiones, lo propiamente divino es lo que ocupa el nivel superior en la jerarquía de las realidades sobrenaturales; por ejemplo: en algunas formas de cristianismo Dios es la realidad trascendente suprema y los ángeles, los demonios y las almas son realidades trascendentes intermedias entre el mundo inmanente y Dios. En este caso Dios es lo divino y las demás realidades trascendentes no lo son. En algunas corrientes hinduistas Kṛṣṇa es la divinidad única y los *devas* o “dioses” (literalmente, “los brillantes”) como Indra, Brahmā, etc. son seres limitados, creados, que gobiernan temporalmente distintos aspectos de la realidad, más parecidos a los ángeles que al Dios del monoteísmo, pero que, pese a su finitud y dependencia, conservan su carácter divino.

Algo parecido sucede en los politeísmos y “animismos”, en los que hay una pluralidad más o menos estructurada y jerarquizada de dioses o espíritus que, independientemente del puesto que ocupen en el conjunto, desempeñan todos ellos funciones propiamente divinas. En algunos casos la jerarquía culmina en una deidad superior a los demás, que en ocasiones es simplemente un *primus inter pares* y en otras llega a tratarse de un ser supremo cualitativamente distinto del resto de las divinidades, pero cuya supremacía no invalida el carácter divino de estas.

Es decir: dentro de la jerarquía de las realidades sobrenaturales hay ocasiones en que lo divino es tan solo el nivel superior de ese ámbito y en otras ocasiones todo el ámbito está impregnado de ese carácter divino. No podemos decir, pues, que lo divino sea siempre tan solo el nivel superior del ámbito sobrenatural, sino que en su definición tendremos que incluir algún otro rasgo específico que lo diferencie cualitativamente de las demás realidades sobrenaturales.

¿Hay, pues, algún otro rasgo de su trascendencia que compartan todas las concepciones de lo divino —Dios, el Dao, el Nirvana, los dioses, los “espíritus” del “animismo”...— y que la distinga de la trascendencia de las otras realidades sobrenaturales no divinas —los ángeles y demonios, las almas...—? Por mucho que reflexionamos y comparamos unas realidades sobrenaturales con otras no encontramos ningún rasgo distintivo de la trascendencia divina, lo que nos lleva a la conclusión de que, si bien la trascendencia es una característica esencial de las realidades divinas, como no es exclusiva de esta clase de realidades, no basta para describir la esencia de lo divino, y hay que buscar alguna otra diferencia específica que nos permita completar la definición del polo objetivo de la intención religiosa.