

COMENTARIO DE: J. MARTIN VELASCO: INTRODUCCION A LA FENOMENOLOGIA DE LA RELIGION, CRISTIANDAD, MADRID, 1987⁴; "FENOMENOLOGIA DE LA RELIGION", EN M. FRAIJO (DIR.): FILOSOFIA DE LA RELIGION. ESTUDIOS Y TEXTOS, TROTTA, MADRID, 1994, PP. 67-87. (Javier Ruiz Calderón. Febrero 1998)

En estas páginas expongo las reflexiones y objeciones que me ha suscitado la relectura de los dos textos mencionados en el encabezamiento. Estoy de acuerdo con lo que no comento explícitamente, que es casi todo. Las ideas que siguen están poco elaboradas y sistematizadas, y prescindo casi por completo de referencias bibliográficas. Tómese este trabajo como un posible guión para un eventual diálogo en el que seguir profundizando sobre ellas.¹

I. Cuestiones metodológicas

a. El método fenomenológico

El método fenomenológico parte de la precomprensión o preconcepto del fenómeno que pretende describir. Lo que hace es explicitar la precomprensión en un ámbito cultural determinado de ese fenómeno. Después el trabajo de descripción, articulación con otros fenómenos, etc. enriquece - concreta, en sentido hegeliano - esa definición inicial.

b. La comprensión

321, F70s: Necesidad de comprensión. // De acuerdo, la "comprensión" es imprescindible para "entender" cualquier fenómeno humano (= espiritual, significativo), como la religión. Esto es una tautología. Los hechos espirituales son significativos y, por ello,

¹ Todas las citas se refieren a la Introducción.... Las que remitan al otro texto irán precedidas por una "F".

hay que "entenderlos"; por eso mismo, también las demás ciencias del hombre (sociología, psicología, etnología, historia...) deben ser últimamente "comprensivas", aunque contengan tramos de explicación.

c. La definición de "religión"

F85: La definición adecuada del fenómeno religioso debe referirse a seis momentos fundamentales: sujeto, término, etc. // No: eso debe hacerlo la *descripción* adecuada. La definición debe caracterizar lo definido con el mínimo de rasgos necesarios para distinguirlo de todas las demás realidades.

Me parece esencial empezar distinguiendo entre la *religiosidad* (asentimiento a la oferta benefactora de lo divino) como fenómeno existencial o espiritual subjetivo y la *religión* (tradición de religiosidad) como fenómeno cultural o espiritual objetivo.

d. Incursiones "normativas"

69: La filosofía y la teología de la religión no son saberes descriptivos sino normativos. En ellos la razón y la fe respectivamente se pronuncian sobre la verdad y el valor de la religión. // De acuerdo. La teología puede ser confesional (p.ej.: teología cristiana), transconfesional (teología "a secas", como saber de totalidad desde la fe religiosa en general; aquí no se trata ya de logos sobre Dios sino sobre "lo divino") o intermedia (p.ej.: teología monoteísta).

El autor abandona muchas veces la neutralidad descriptiva y adopta perspectivas teológicas (más o menos particularizadas) y filosóficas. Veamos algunos ejemplos:

122s: Interpretación simbólica de las representaciones de lo divino. // De acuerdo; pero esto es ya filosofía de la religión o teología desmitologizadora, no fenomenología. Muchos creyentes no viven sus representaciones de lo divino como símbolos sino como realidades literales. Además, la afirmación de que hay un Misterio subyacente simbolizado por todas esas representaciones diferentes también abandona el campo de la descripción.

164, 171: Crítica de la idolatría y el exclusivismo; peligro

de absolutizar las mediaciones expresivas. // OK; pero esto es también crítica teológica de la religión o dialéctica intrarreligiosa, no fenomenología.

Se puede valorar y ordenar las manifestaciones y expresiones religiosas y las representaciones de lo divino según actualicen de forma más o menos perfecta y pura la esencia del hecho religioso (207, 324ss, F80s); por ejemplo: el politeísmo es una forma religiosa imperfecta porque no se abandona completamente en el reconocimiento del Misterio sino que pretende en parte manipularlo mágicamente (224). // De acuerdo en que en la religiosidad hay grados de intensidad o pureza. La descripción de estos grados - que en mi opinión culminan en la santidad o divinización - es fenomenología; pero el juicio sobre la bondad de los grados de religiosidad es extrafenomenológico, "normativo".

Ejemplos de esta clase particular de incursiones en lo normativo son: El politeísmo y el panteísmo son intentos fallidos de relacionarse correctamente con lo divino (116); las representaciones múltiples de lo divino no satisfacen al hombre (233); el monoteísmo es la mejor representación de lo divino (306), etc.

Dos afirmaciones muy discutibles en las que se abandona aún más claramente el terreno de la mera descripción son las de las pp. 312 (El hombre no puede inventar las hierofanías porque no puede crear por sí solo una referencia a una realidad infinitamente trascendente) y 315 (la irreligiosidad empobrece).

Por último: la ampliamente comentada obra de Girard (324ss) no es una obra de fenomenología sino de filosofía de la religión (y, además, reduccionista).

e. La filosofía de la religión

13: Los filósofos, preocupados por la verdad del fenómeno religioso, suelen centrarse en la existencia del "objeto" del acto religioso, dedicándose a la teología filosófica. // Actualmente ya hay mucha filosofía de la religión independizada de la teología metafísica constructiva, aunque la *Philosophical Theology* sigue

trabajando en esa línea. Me parece un procedimiento incorrecto. La idea de "Dios", por ejemplo, es un elemento - el central, eso sí - de la religiosidad monoteísta. Es un elemento de un sistema orgánico - el monoteísmo - estudiado al margen del cual pierde su significado. Y el monoteísmo no es más que un modo particular de religiosidad. Así pues, la reflexión filosófica sobre "Dios" sólo puede realizarse en el seno de una reflexión sobre el monoteísmo, que sólo puede llevarse a cabo a partir de una reflexión previa sobre la naturaleza y el valor de "la religión" en general.

Actualmente creo que la filosofía en general tiene dos clases de tareas: 1) Descripción de la esencia y variedades del objeto estudiado. 2) Articulación del objeto estudiado con el resto de las realidades en el sistema total de lo real. La primera etapa de la filosofía es, pues, analítica o descriptiva; la segunda, dialéctica o crítica. Aplicando este esquema al estudio de la religión, la analítica de la religión equivaldría a lo que hacen la fenomenología de la religión o la corriente más descriptiva de la "filosofía analítica" de la religión. La dialéctica de la religión pondría a ésta "en su lugar" mostrando su relación con la totalidad de las realidades.

319ss, F69: El fenómeno religioso es una parte del fenómeno humano. // Por tanto, la fenomenología de la religión debe ser una parte de la fenomenología del hombre; es decir, de la antropología filosófica (que no hay que confundir con la antropología social-cultural o etnología, la antropología física, etc.). Ahora bien: hay al menos dos modos de hacer antropología filosófica: *a posteriori*, articulando las aportaciones de las distintas ciencias del hombre, y *a priori*, como metafísica fenomenológico-trascendental. Todavía tengo que reflexionar sobre la relación que pueda haber entre las ciencias, la antropología y la filosofía trascendental. En cualquier caso, creo que el nombre más adecuado para la tan debatida "ciencia global de las religiones" es el tradicional "filosofía de la religión".

f. ¿Y Marx y Freud?

68: Exposición de los diversos estilos de psicología y sociología de la religión. // Me llama la atención que en este contexto no se mencione a Marx y Freud, cuyas importantes teorías de la religión son parcialmente filosóficas pero también, en gran medida, sociológicas y psicológicas respectivamente.

II. Cuestiones de contenido

1. El Misterio

a. Siempre mediado

155, 161 (n.39): La expresión de la actitud religiosa es indisociable de ésta. El encuentro sólo es posible en las mediaciones simbólicas. // De acuerdo; pero en otros momentos se distingue demasiado entre el Misterio y sus mediaciones: la previa presencia inobjetiva del Misterio en el sujeto se objetiva en las mediaciones simbólicas (154, 312); se distingue tajantemente entre lo divino y sus representaciones (122s). // Me parece más bien que la presencia de lo divino en el sujeto siempre es ya mediada, simbólica, que no hay "familiaridad" previa, sin mediación. El Misterio siempre se experimenta en mediaciones objetivas, culturales. No hay experiencia de lo divino al margen de la representación, sea ésta más abstracta o más concreta.

b. Supramundinidad no es supraempiría

El Misterio es lo totalmente superior al hombre y su mundo (114). Por eso la vida ordinaria, profana, es la vida *meramente* intramundana (102). // Sin duda; pero además se dice que el Misterio "no pertenece al orden de realidad de la experiencia" (112). Esto no me parece tan claro. También hay experiencia de lo divino o experiencia religiosa, sea real o ilusoria. Más bien el Misterio trascendería el orden de "la experiencia mundana". Esto supondría no definir el mundo por

ejemplo husserlianamente como el "horizonte de todas las experiencias posibles" sino más religiosamente como el campo de la labilidad (Ricoeur) o algo parecido, del que sólo quedaría sustraído lo divino (y lo divinizado).

c. Rasgos no universales del Misterio

Se le atribuyen a lo divino en general cualidades que sólo son características de algunas de sus modalidades. Se dice, por ejemplo, que es la plena perfección, la total plenitud de ser, el Bien sumo, el valor supremo (122), "la realidad absolutamente suprema" (141), el "fin último y definitivo" (142), "el Absoluto, el Infinito" (200), la realidad última (261), etc. Creo que lo divino sólo es bien - valor - fin supremo en las religiones de salvación (véase *infra*, apartado II.3). Las ideas de infinitud, plenitud, ultimidad, etc. requieren una capacidad de abstracción ausente en muchas culturas, cuyas ideas de lo divino son necesariamente más concretas. Sí me parece, por el contrario, que lo divino es siempre absoluto en el sentido literal de no relativo, no dependiente de otras realidades.

d. Lo divino no es esencialmente personal

La religión es siempre una relación interpersonal con el Misterio como "Tú" absoluto (128, 152, 197, 200s, 284). // Esto no parece cierto. Recordemos ideas de lo divino como el *Nirvana*, *Brahman*, las almas del jainismo, etc. Pero el autor no cae en una simplificación tan burda: Todas las religiones se relacionan con El como persona, *incluso las que tienen una representación impersonal de lo divino* (152). ¿Qué quiere decir esto? La relación con lo divino es personal porque en ella tanto el sujeto religioso como el Misterio (204) ponen en juego los aspectos más característicos de la persona (284). La relación religiosa tiene dos momentos:

a) El Misterio llama al hombre (130), lo interpela (196) mediante una iniciativa personal y le invita a responder libremente (152) a una oferta de salvación que concierne al hombre como persona (152, 196); es decir, le concierne o afecta "absolutamente" (129, 152)

b) La respuesta libre (152) del hombre religioso consiste en el "reconocimiento" personal (196) de la trascendencia del Misterio (129) y la consiguiente entrega incondicional y confiada en Sus manos (130).

Así pues, la "personeidad" del Misterio consiste en que interpela al hombre concerniéndole absolutamente e invitándole a responder libremente reconociendo su divinidad. La descripción me parece correcta; pero esto no es lo que solemos entender por "personal". *Brahman* y el *Nirvana* no son personales en la acepción usual de la palabra, pero satisfacen esta descripción, aunque habría que interpretar metafóricamente los términos más personalistas, como "invitación" o "interpelación", o emplear vocablos más neutros. *Brahman* y el *Nirvana* tienen la iniciativa salvífica ya que son la "causa final" de la aspiración infinita que impulsa la práctica espiritual.

Por tanto, la personeidad en el sentido ordinario de la palabra no es un rasgo esencial del Misterio. Desde un punto de vista teológico transconfesional creo que lo divino está más allá de la dualidad personal / impersonal. No es ni personal ni impersonal, aunque la relación con ello deba realizarse necesariamente mediante representaciones personales o impersonales.

Reduciendo un poco la cuestión: La oración es el acto central de la vida religiosa (172-184), y se basa en el amor y la entrega a la realidad trascendente (180). En todas sus formas se trata de una relación con "Dios, pensado como personal" (184). El propio autor reconoce que su descripción de la mística se ha basado "en sus formas personales" (183, n.94). Lo mismo ha hecho con la oración en general y tiende a hacer con la religión en toda la obra. En las religiones más impersonalistas (ciertas corrientes del hinduismo, el budismo, el taoísmo...), en las que la concepción de lo divino no es personal, tampoco hay oración propiamente dicha, aunque sí prácticas contemplativas, dirigidas precisamente en muchas ocasiones a destruir la sensación "ignorante" de individualidad personal.

e. Alternativas terminológicas a "el Misterio"

Se opta por la denominación "el Misterio" (112), aunque a veces se lo llama "lo divino" (186s), lo trascendente o la trascendencia (130), etc. // Aquélla me parece una denominación excesivamente negativa, que sugiere bien la trascendencia del referente pero no su carácter positivo. Lo mismo, con mayor razón, puede decirse de "lo trascendente". "Lo supramundano" es una denominación más positiva y completa: no sólo es algo exterior al mundo sino también superior, independiente de éste y con poder sobre los aspectos existencialmente más relevantes de lo intramundano. Sin embargo, es un término frío, sin connotaciones religiosas. "Lo santo" me parece preferible, aunque tiene una extensión parcial ya que sólo denota el eco que Eso provoca en el ánimo. El término "lo divino" me parece mejor porque es más amplio, genuinamente religioso y lo suficientemente abstracto como para poder aplicarlo a las concepciones personales e impersonales, unitarias y múltiples. "Lo numinoso" de Otto no es más que un sinónimo más raro de "lo divino" (pues numen = deus).

2. Lo sagrado

a. Inconsistencias y modificaciones en el significado de "lo sagrado"

Lo sagrado es el ámbito u orden de realidad abierto por la presencia del Misterio (cap.I). Es un ámbito que incluye al Misterio - que es su centro y determinante -, al sujeto religioso y todas las mediaciones, expresiones y configuraciones que comprende el hecho religioso (112). ¿Es el Misterio parte de ese ámbito o, como se dice en 130, lo sagrado es el conjunto de las mediaciones de un Misterio que las trasciende? Y esas mediaciones ¿lo son del Misterio o "de lo sagrado"? (130) La consistencia no es completa.

A partir de la "Recapitulación" lo sagrado deja de ser un ámbito parcial opuesto al profano y se convierte en el ámbito total de la persona religiosa: Es "el mismo mundo vivido de una forma nueva", sacralizado por la fe en el Misterio (303). Es un cambio muy importante,

que sigue vigente en el "Apéndice bibliográfico", donde se añade un tercer término: "lo sacral", que designa las "mediaciones concretas" (324) o intramundanas (F83) del Misterio; es decir, lo que antes el autor solía llamar "lo sagrado". // El término "sacral" no existe en castellano. Como neologismo debería significar algo así como "lo relativo a lo sacro"; es decir, sería un sinónimo de "sagrado". No es, pues, un término feliz. Además, si "lo sagrado" pasa a identificarse con el mundo entero, el término deja de ser descriptivamente relevante al desaparecer su útil oposición a "lo profano". Y fenomenológicamente no es cierto que en el mundo de la persona religiosa desaparezca la distinción sagrado / profano. Para el religioso, es cierto, no hay nada "meramente mundano"; pero sí hay realidades que lo divino "escoge" como mediaciones privilegiadas frente a todas las demás y que constituyen un subsistema particular del sistema del mundo.

b. Dos tradiciones sobre "lo sagrado"

La francesa y la alemana (F73). Para aquélla, más positivista e irreligiosa, el hombre religioso escinde la experiencia en dos partes: lo profano y lo sagrado, que de hecho son dos regiones intramundanas, ya que en realidad no hay nada exterior al mundo, verdaderamente trascendente, "divino". La tradición que arranca de Durkheim reduce el Misterio a lo sagrado intramundano.

La tradición alemana, más descriptiva y religiosa, no se refiere a "lo sagrado", como traduce el autor (86), sino a "lo santo". El *heilig* alemán es ambiguo; pero Söderblom no lo es en el título de su artículo en inglés ("Holiness", no "Sacredness") ni en su expresión *ordo ad sanctum*² (no *ad sacrum*). Estoy de acuerdo con la distinción del autor entre lo sagrado y el Misterio, pero el *das Heilige* de Otto y Söderblom no es *le sacré* ambital de los franceses sino el "Misterio" trascendente.

² Aunque en 87 se llega a traducir *sanctum* como "sagrado".

c. Lo sagrado y lo santo

Siguiendo con el tema iniciado en el apartado anterior: El autor emplea indistintamente los términos "santo" y "sagrado" (106-111), lo que me parece incorrecto. En el uso ordinario el término "sagrado" (*hieros, sacer, sacred*) se aplica sólo a ciertas realidades *intramundanas* especialmente vinculadas al Misterio. El Misterio - Dios, por ejemplo - no es nunca "sagrado" sino "santo" (*hagios, sanctum, holy*). *Lo santo*. Las demás realidades sólo pueden ser santas por participación en la santidad divina.³

Mi propuesta es, pues: la persona religiosa cree en una realidad supramundana, divina o santa; y divide el mundo en dos ámbitos interrelacionados: el profano y el sagrado, compuesto éste por las realidades en las que lo divino se hace especialmente presente.

Parece que la propuesta coincide bastante con la de Bouillard (323): lo sagrado como mediación entre el hombre y lo divino. Pero para mí es mediación intramundana; y no "entre lo profano y lo divino", como reza otra formulación en la misma página. Tendría que leerlo directamente para apreciar los matices.

Por tanto, frente a lo *sacrum* como cuarto trascendental (198) propondría, en todo caso, lo *sanctum*.

d. Eliade y las "hierofanías"

Eliade llama "sagrado" al Misterio y "profano" a lo puramente mundano (131). // Lo sagrado significa para él ante todo lo trascendente y derivadamente sus manifestaciones mundanas. De todas formas su terminología no es muy consistente. Este fecundísimo autor entronca con la tradición de *le sacré*, y no estoy seguro - aunque parezca absurdo - de que posea verdadera sensibilidad religiosa.

El término *hierofanía* es redundante, porque - no sólo en mi terminología y en el uso castellano de la que se deriva, sino también en griego - el adjetivo *sagrado* (*hieros*) se aplica a realidades

³ Creo que la lectura de las colaboraciones de la obra dirigida por Ries - no su introducción, escrita antes - no deja lugar a dudas.

mundanas, manifiestas: lo sagrado es el ámbito de manifestación de lo divino o lo santo (*hagios*). Una "hiero-fanía" sería la manifestación de una manifestación de lo divino: algo inexistente e imposible, por tanto. Más correcto sería el término *teofanía* (de *to theion*, no de *theos*) o *hagiofanía*, en la línea de la *misteriofanía* (F82) del autor, aunque ya he expuesto más arriba mis reservas ante la expresión "el Misterio".

3. La salvación

a. Detalles descriptivos discutibles

Los elementos de la idea de salvación son la conciencia de mal y la fe en una perfección plena y definitiva fruto de la gracia del Misterio (308s). // De acuerdo; pero tres detalles de la descripción me parecen discutibles:

i. El Misterio no responde a los deseos del hombre, que son mundanos (145). // Creo que, fenomenológicamente, el deseo de salvación-liberación se vive como constitutivamente humano e implantado en el corazón por la iniciativa salvífica de lo divino.

ii. La idea de salvación va unida a la de supervivencia (150). // Creo que son ideas distintas con funciones diferentes que no tienen por qué ir unidas (ni siempre sucede así; por ejemplo: budismo zen, taoísmo, la idea india de "liberado en vida" cuya individualidad se extingue por completo a su muerte...). La creencia en una vida después de la muerte no es universal en las religiones (p. ej.: Shintoísmo, vedismo, religión antigua de Israel, etc.)

iii. La idea de salvación va unida a la posibilidad de perdición definitiva (151). // No en las religiones místicas: se salvan todos los seres.

b. Religiones de salvación / de bienes mundanos

La actitud religiosa está orientada hacia la salvación (151, 307s). Todas las religiones aspiran a la salvación, a una vida diferente (147, 150s, 261), incluso las religiones politeístas y

primitivas (148). La persona religiosa no confunde los bienes mundanos con la realidad hacia la que se orienta la religión (149). // Esto sólo es así en ciertas religiones; pero hay otras - muchas primitivas y politeístas - en las que lo divino no ofrece salvación sino bienes mundanos, relativos y limitados, únicos imaginables por la concreta mentalidad "preaxial" (véase apartado siguiente).

c. Distinción gradual debida al progreso en la capacidad de abstracción

Hay, pues, dos clases de religiosidad: la de salvación y la de bienes mundanos. La distinción entre ambas es gradual: la religión puede ser más mundana o más salvífica, pero en ambos casos se trata de verdadera religión. El identificar la esencia de la religión con la de salvación desborda el límite analítico de la descripción y se introduce de lleno en la dialéctica teológica o filosófica.

En la oración de petición aflora la confianza en una vida mejor no amenazada por la finitud (178). // No. La oposición finito / infinito es posterior a los comienzos de la oración de petición. En la mentalidad preaxial el pensamiento es demasiado concreto para concebir esa oposición. Del mismo modo, la unificación de la representación de lo divino no se debe a la insatisfacción con las representaciones múltiples (233) sino al progreso de la capacidad de abstracción. Igual que el surgimiento de la religión de salvación, uno de cuyos ingredientes esenciales es la capacidad de imaginar (sentir, desear) una plenitud existencial más allá de los bienes relativos.

d. Dos funciones existenciales de la religión: consuelo y santificación

La sumisión de la voluntad a lo divino va unida a la esperanza de que el Misterio va a satisfacer en el futuro - sea en ésta o en otra vida - las necesidades humanas. La esperanza religiosa proporciona consuelo y una sensación de orden y sentido. La religiosidad intensa o santidad produce alegría y libertad respecto a todos los acontecimientos mundanos. La distinción entre la

religiosidad de esperanza-consuelo y la de alegría-santidad es gradual. El "ya y todavía no" está presente en todas las formas de religiosidad. En la religión de consuelo predomina el "todavía no"; en la de santidad, el "ya".

La religiosidad politeísta no actualiza plenamente la esencia de la actitud religiosa (226). Es decir: el politeísta es poco religioso. Luego en el politeísmo no hay santidad (libertad respecto a lo mundano por sumisión de la voluntad a lo supramundano). ¿No se da entonces el fenómeno de la santidad en las religiones politeístas y primitivas? Parece que esto es así históricamente, pero convendría comprobarlo repasando los datos históricos y etnológicos.

4. Otros

a. ¿Prioridad de la aspiración humana o de la revelación?

Notas esenciales del Misterio: 1) Totalmente otro. 2) Superior al hombre. 3) Concierno incondicionalmente al hombre. 3) Exige respuesta activa y personal (130). // Completamente de acuerdo. Ahora bien: si concierno incondicionalmente al hombre es porque le ofrece la satisfacción de sus necesidades más hondas, que éste no puede satisfacer por sí mismo.

Pero el autor afirma que Dios no responde a los deseos del hombre (145) sino que, por el contrario, es el Misterio el que, al hacerse presente, crea en el hombre una nueva aspiración específicamente religiosa (148). La experiencia de lo divino es, pues, anterior a la experiencia de la finitud (117ss). // Me parece más bien que los momentos de la estructura del asentimiento religioso son:

i) Predisposición existencial (conciencia de insuficiencia) del hombre.

ii) Oferta benefactora de lo divino.

iii) Respuesta aquiescente del hombre.

Pero entonces ¿es del hombre la iniciativa de la relación religiosa? No. La persona religiosa tiene que interpretar que lo divino ya estaba presente en su corazón en esa primera aspiración. Teológica

y bastane Rahnerianamente podríamos afirmar que la universal aspiración humana a la plenitud es testimonio de una primera "revelación trascendental" de lo divino (momento "cero", fundamento de lo demás) que, acogida favorablemente por el hombre, le predispondría existencialmente (i) a aceptar una "revelación categorial", histórica (ii), en el asentimiento religioso efectivo (iii).

b. Socialidad de la religión

La religión tiene un carácter esencialmente social; conlleva la participación en una comunidad religiosa (167-170). // Creo que ser religioso no consiste esencialmente en participar en una comunidad religiosa sino en responder afirmativamente a la oferta benefactora de lo divino. Esto es un hecho existencial. Las religiones son hechos culturales. Puede haber individuos religiosos que no se identifiquen con ninguna tradición o grupo religioso particular, aunque es cierto que el origen de su religiosidad está (¿siempre? Creo que sí) en el testimonio ajeno más o menos reformulado personalmente.

El aspecto comunitario de la expresión religiosa no es uno más connumerable con los otros tres tratados por el autor (en 153-171). Lo racional, lo activo y lo afectivo de la religión se manifiestan tanto personal como comunitariamente, tienen una vertiente individual y otra colectiva.

c. Descripción sesgada

Otras fenomenologías falsean la esencia del hecho religioso porque se basan excesivamente en las religiones "primitivas". Esta lo hace centrándose excesivamente en la religiosidad de salvación. Por ejemplo: En F los ejemplos pertenecen casi exclusivamente a religiosidades de salvación. En 121 se describe muy bien la conciencia de pecado de las religiones de salvación como supuesto rasgo general de la conciencia religiosa. En 304s no se describen los rasgos de lo divino comunes a todas las religiones sino los de las soteriológicas. Las religiosidades "de bienes mundanos" no quedan

bien reflejadas.

En todo el libro se privilegian además las concepciones unitarias de lo divino (ej: 304s), especialmente las personales. Es decir: el teísmo (p.ej. 314s: la religiosidad acepta la vida como obra de un designio personal amoroso, es fe y relación personal), particularmente en su modalidad profética (id.: visión de la historia como obra común, etc.).

Así pues, se trata de una fenomenología sesgada en la que se atribuyen a "la religión" rasgos que son específicos de la religiosidad soteriológica, monoteísta, profética y, en último término, del cristianismo. De ese modo es inevitable concluir que el monoteísmo es la forma más perfecta de religión por realizarse en ella de forma más plena y pura la esencia de la religión (296). El autor añade honestamente que ha subrayado los rasgos de su propia religión (id.). Me parece incorrecto contaminar conscientemente la fenomenología con la fe particular del investigador. La *epojé* debe incluir las convicciones de fe y la descripción ser lo más neutra que se pueda. Una fenomenología poco escrupulosa en esto compromete la validez de las posteriores teologías o filosofías que se realicen apoyándose en ella.

La conclusión termina con un hermoso canto al pluralismo (297) que contrasta con la tendenciosidad de parte de la descripción.

III. Cuestiones de Historia de las religiones

1. Algunas representaciones del Misterio

a. El Ser Supremo

El "Ser Supremo" es una representación deficiente de lo divino por su pasividad y su utilización como medio para satisfacer los deseos humanos (215). // El "Ser Supremo" no es Dios porque está "jubilado" (no gobierna el mundo) y sólo se recurre a él en momentos especiales. En el papel activo le sustituyen figuras divinas más dinámicas (215).

Por lo tanto el Ser Supremo suele formar parte de una concepción múltiple de lo divino, en la que las diversas funciones del Misterio (trascendencia, beneficencia, etc.) se reparten entre diferentes figuras.

b. El politeísmo

El politeísta reconoce la distancia entre lo divino y sus manifestaciones (226). // A veces sí y a veces no. A menudo cree literalmente en la multiplicidad de los dioses. Que, en conjunto, constituyen *un único ámbito* divino de realidad con el que es posible relacionarse de diferentes formas a través de sus diversos componentes. Lo divino, pues, es siempre *uno*, aunque puede ser simple o compuesto, y sus elementos estar más o menos fusionados o disgregados.

c. El dualismo

El dualismo compromete la idea de la absoluta superioridad de lo divino y la actitud de reconocimiento incondicionado (232s). // No, porque a la esencia de lo divino no pertenece la soberanía universal característica del monoteísmo. Basta con que en sus manos esté la satisfacción plena de las necesidades humanas cuando el hombre acepta su oferta benefactora manifestada en la revelación de lo divino en el mundo. Esto sí que es esencial.

Por lo tanto, la concepción de lo divino en el "dualismo" es unitaria. El polo maléfico no es divino sino demoníaco. Incluso a veces, como parece ocurrir en el mazdeísmo, la supremacía final de la divinidad hace que se trate en realidad de una forma de monoteísmo.

2. La India y el Extremo Oriente

a. "Oriente"

Nota 23 (155), sobre las clases de expresión de lo religioso: es incorrecto y desorientador decir "las religiones orientales". Habría que decir "el hinduismo".

En el antiguo Oriente no hay estudio objetivo de lo religioso (21). // "Oriente" no existe. Habría que distinguir al menos entre la India y China. En la India sólo los materialistas (*cârvâkas*) se distancian de lo religioso y tienen sus teorías al respecto.⁴ En China ha habido más pensamiento distanciado de lo religioso, empezando por el irreligioso confuciano *Hsün Tse* (s.III a.C.) y sus teorías acerca de la función psicológica y social de los ritos y las creencias religiosas.⁵

Con las minúsculas salvedades que expongo a continuación, las descripciones de la configuración de lo divino en el hinduismo y el budismo me parecen magníficas.

b. El hinduismo

"El célebre tú eres eso de tantos textos de las upanisads" (99). // Mejor: "... de la Chandogya upanisad", porque esa afirmación sólo se encuentra en el capítulo 6 de esa upanisad, aunque, eso sí, nueve veces, acompañada de otros tantos ejemplos.

La n. 23 (155) entera es muy confusa. A la incorrección mencionada en el apartado anterior (III.2.a) hay que añadir que parece que se alude a una - en realidad inexistente - clasificación "oriental" explícita de las expresiones religiosas, cuando lo que hace el autor es inspirarse sin decirlo en el tópico de "los tres caminos" (*karma*, *jñana* y *bhakti*), que ya en sí es una simplificación. También da la impresión de que los "orientales" no incluyen en su supuesta clasificación las expresiones comunitarias de la religión, cuando en realidad esos tres *yogas* tienen su dimensión social, especialmente el *karma yoga*, cuya esencia consiste en el cumplimiento desinteresado del *dharma* (conjunto de obligaciones sociorreligiosas: rituales,

⁴ Véase, por ejemplo, GLASENAPP: *La filosofía de los hindúes*, Barral, Bna., 1977, p.152.

⁵ Véase el representativo texto recogido en ELIADE: *Historia... Vol.IV. Las religiones en sus textos*, pp.249-251. Clara exposición en FUNG YU-LAN: *Breve historia de la filosofía china*, FCE, México, 1987, pp. 251-270.

laborales, familiares, etc.) personal. En suma: creo que lo mejor que puede hacerse con esta nota es eliminarla.

No conozco la ley del universo llamada *vrta* (236). El término existe, pero no sé que sea sistemáticamente tan relevante como *rta* en el vedismo o *dharma* después. ¿Cuál es la fuente?

Los filólogos recomiendan escribir "los *darsanas*", en masculino (no "las" -237-), porque es un término neutro.

La unión de personidad y trascendencia en las representaciones de lo divino sólo se logra deficientemente en el hinduismo. Esta religión está orientada hacia la cima religiosa más alta del monoteísmo (250). El monoteísmo pleno sólo se da en Israel, el Islam y parcialmente en Zoroastro (275). // Ya he discutido que el monoteísmo sea más hondamente religioso que otras configuraciones de lo divino; pero además creo que en el hinduismo hay tradiciones genuinamente monoteístas⁶, con una concepción de lo divino unitaria, personal, salvífica y soberana, aunque se trate de un monoteísmo no profético sino místico.

c. El budismo

Creo que en el texto budista sobre el sabor de la salvación citado varias veces el original no dice "salvación" (*mukti, moksa*) en general sino específicamente "*Nirvana*".

253s: En medios académicos cada vez se emplea menos el término *hinayana*, que es una designación mahayanista despectiva para referirse a las escuelas budistas anteriores, de las cuales la única que sobrevive actualmente es la *theravada*.

262: "Recta memoria" es una traducción sumamente anticuada e incorrecta para el séptimo elemento de la cuarta verdad noble. Ahora *sati* suele traducirse más adecuadamente como "atención".

⁶ Esto puede verse claramente, por ejemplo, en FLOOD, G.: *An introduction to hinduism*, Cambridge University Press, 1996 (próxima publicación de la versión castellana también en CUP) - la mejor introducción al hinduismo que conozco -, así como en la fantástica antología de PEREIRA, J.: *Hindu Theology*, Doubleday, Garden City (NJ), 1976; Motilal Banarsidass, Delhi, 1991 (reimpresión).

Los fenómenos son dolorosos por transitorios (262, ultimo párrafo), es cierto, pero me parece que habría que insistir en que sólo cuando hay apego a ellos.

265: Los tres elementos de las ocho ramas del óctuple sendero no son sólo distinguidos por Lamotte, sino que es la clasificación tradicional de los propios budistas.

En el budismo hay invocación y adoración (268). // No en todas las corrientes. En el *theravada*, por ejemplo, la práctica contemplativa esencial es el *vipassana*, la observación neutra de los fenómenos, la atención a lo perecedero que instala en lo imperecedero. No se objetiva el *Nirvana*, que es la experiencia liberadora, la salvación.

Dedicados a la propia salvación y despreocupados de la salvación de los demás (269). // El *theravadin* no debe ser egoísta. La benevolencia (*metta*) y la compasión (*karuna*) son componentes ineludibles de la recta intención. Se practica el *dharma* para conseguir la libertad de todos los seres.⁷ Ya el *theravada* "extiende la compasión a todos". Creo que la novedad principal del *mahayana* no es la compasión sino la religiosidad devocional dirigida a los *bodhisattvas*.

IV. MINUCIAS

N. 105 (239): Las páginas de la cita de Panikker tienen que estar mal.

N. 194 (266): Errata: no *visaddhimaga* sino *visuddhimagga*.

322: Errata: en el encabezamiento del apartado 2 - "La categoría de *lo sagrado*" - falta la cifra "2".

⁷ Todo esto está muy bien explicado en PIYADASSI THERA: *El antiguo sendero del Buda*, Altalena, Madrid, 1982. En mi opinión es la mejor introducción al budismo *theravada* que tenemos en castellano.