

INTRODUCCIÓN AL ESTUDIO DE LAS RELIGIONES

CLASES 21, 24 Y 28 DE ABRIL DE 2020

PUNTO b. DEL EJE TEMÁTICO I: LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

PUNTO c. DEL EJE TEMÁTICO I: DIMENSIÓN RELIGIOSA DEL SER HUMANO, ¿FICCIÓN O REALIDAD ONTOLÓGICA NEGADA?, EL HOMO RELIGIOSUS

PUNTO b: LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

Sin duda que la experiencia religiosa es una vivencia de millones de seres humanos, de todos los lugares del mundo y de todos los tiempos históricos. Sabemos de esa experiencia a través de los hechos religiosos que van de los más sencillos a los más complejos, y cuyos vestigios, como fenómenos culturales, conocemos al menos sucintamente. Algunos especialistas en cuestiones religiosas hablan del problema de las experiencias religiosas como un “asalto a la razón”; precisamente esto sucede cuando en el estudio de la religión se minimizan ciertas características de la experiencia religiosa; no vamos a negar que el mundo religioso presenta vertientes en que quedan superados los instrumentos de la razón y sus certezas.

Algunas consideraciones previas:

Lo que sigue a continuación ciertamente supone un conocimiento que seguramente un alumno de primer año de ciencias de la religión no posee; por lo tanto, es conveniente leerlo dos o tres veces para captar y recordar algunas propuestas que más adelante se podrán analizar con más profundidad. Concretamente nos referimos a los puntos de vistas de algunas corrientes de la psicología.

La psicología ha desarrollado diversos enfoques (todos ellos con conspicuos detractores) que intentan penetrar en la comprensión de las experiencias religiosas. La psicología profunda, que parte de los estudios de C.G. Jung intenta explicar el parecido que se constata entre prácticas religiosas (ante todo orientales) y ensoñaciones de psicóticos que jamás tuvieron conocimiento de dichas prácticas. Esta hipótesis explicativa sostiene la existencia de un nivel inconsciente profundo (denominado colectivo por ser en esencia, no egoico, es decir, no estar referido a uno mismo), que funcionaría por medio de imágenes de índole simbólica (denominadas arquetipos) que serían por tanto inter o transculturales (por surgir de regiones del inconsciente situadas al margen del ego personal y no susceptibles de haber sido modificadas durante la enculturación familiar-grupal).

Las limitaciones de la psicología convencional la detectaron, por ejemplo, Carl Rogers o Abraham Maslow, al tener en cuenta al ser humano (construyendo una psicología humanista) y los factores de autorrealización (donde los ejemplos religiosos eran relevantes). La psicología transpersonal, dependiente en su origen de los intentos anteriores (también y de los experimentos en laboratorio con sustancias psicodélicas) fue desarrollada en los Estados Unidos a partir de los años setenta y plantea la existencia de un nivel transpersonal (más allá del ego), que se alcanza por medio de técnicas de meditación, por la ingestión de sustancias psicodélicas o por otros caminos y cuyo conocimiento forma (o formó en algún momento) parte del entrenamiento sagrado en

numerosas religiones (y conformó creencias y mitos), se refieren específicamente a los ritos órficos del pasado, cuyas características estudiaremos más adelante. Las detalladas gradaciones en las experiencias transpersonales estudiadas han llevado a defender a los especialistas la existencia de niveles (los más profundos y complejos) en los cuales se superan los condicionantes culturales y se accede a experiencias de índole muy semejante, lo que unificaría en cierta medida el lenguaje más profundo presente en muchas religiones. En ambos casos se trata de aproximaciones hipotéticas no exentas de problemas, aunque tienen el valor de intentar encarar los más refractarios mundos de la religión personal.

El mayor escollo para analizar estas experiencias religiosas específicas es que son difícilmente reductibles al lenguaje racional y científico, desvelándose así otro de los grandes retos de la disciplina que es el de desarrollar los instrumentos que permitan reflejar (aunque sea de modo incompleto o aproximado) estas vivencias, sin las cuales la historia de las religiones fracasará en su vocación holística (cuya finalidad es comprender los fenómenos religiosos en sus diversas manifestaciones por medio de la utilización del mayor número de instrumentos de análisis posible).

La experiencia que nos brinda el caso de la mística resulta ejemplificador puesto que incumbe a experiencias subjetivas no comprobables por el investigador que se aventura a estudiarlas; el nexo de unión entre el analista y la experiencia analizada es generalmente el lenguaje literario o verbal que además no parece estar diseñado para expresar este tipo de fenómenos de un modo correcto (hecho del que son bien conscientes los escritores místicos). Se trata de reflejos de un mundo diferente, de una alteridad que parece tener unos cauces de manifestación alternativos (más visuales y visionarios), ante los que se desatan prejuicios velada o abiertamente religiocéntricos y etnocéntricos que se permiten defender una disección entre experiencias místicas verdaderas y falsas, superiores e inferiores, puras e impuras y que, en algunos casos, han querido plantear criterios a la hora de determinar el modo legítimo o abusivo del empleo del término místico. En muchos casos se ha partido de la hipervaloración de la experiencia mística, entendida como el más alto grado del compromiso religioso, y por lo tanto estimada accesible únicamente a una elite privilegiada compuesta por muy pocos individuos. Esta idealización ha llevado generalmente a la incapacidad por parte de los analistas para aceptar que en ciertas religiones (generalmente las más ajenas) puedan desarrollarse experiencias místicas de modo masivo o incluso acabado. Como tantos otros conceptos del análisis histórico-religioso el término mística posee un campo significativo muy influido por la herencia cristiana (en la que se engloban desde el punto de vista ideológico buena parte de los investigadores del tema), marcada por la primacía del individualismo de la experiencia y por el monoteísmo y que por lo tanto suele aceptar como místico lo que en otras tradiciones afines puede resultar comparable (misticismo musulmán, judío o incluso hindú) pero rechaza lo que no se rige por esas pautas. Resultaría impropio según esta visión una experiencia mística que superase el plano de lo meramente individual, como ocurre en los trances colectivos, que se entenderían como degeneraciones desvirtuadas de la verdadera mística. Otra vía de desvalorización de experiencias místicas proviene de la graduación valorativa de los medios utilizados para ponerlas en marcha: la ascética rigurosa y la elección (imaginaria) por fuerzas sobrenaturales se suelen aceptar como mecanismos correctos mientras que actividades ajenas o marginales en la tradición religiosa occidental como la ingestión de sustancias psicodélicas o la inducción por la danza o la música se estiman como vías dudosas (lo que lleva a una desvalorización genérica de la extática).

Como vemos los escollos para analizar el fenómeno místico son muchos, pero tanto estas experiencias, como las especulaciones mitológicas complejas o los mundos imaginarios que se construyen en la meditación pertenecen al patrimonio religioso humano y han de ser objeto de estudio por el historiador de las religiones, aunque para ello haya de renunciar a los límites seguros de la metodología científica habitual.

Como vemos, se trata de planteos complejos pero que no podemos eludir. Veamos, en torno a la cuestión de la experiencia religiosa algunas cuestiones más accesibles.

La experiencia religiosa. Descripción e implicaciones

La experiencia religiosa está estrechamente unida al lenguaje simbólico, o, dicho de otra manera: la simbólica religiosa tiene existencia y sentido por su radicación en la experiencia de lo Trascendente, vale decir, está enraizada en la experiencia religiosa, entendiendo que ésta última está dirigida a lo Trascendente (lo sagrado, lo numinoso, se dice), que no se trata de un sentimiento, de una fantasía fruto de la imaginación, o una “construcción” religiosa (hoy todo se construye y muchos pretenden convencer que lo trascendente, lo religioso, Dios, son “construcciones”).

Si queremos entender el lenguaje religioso (símbolo, mito, rito, arte) hay que partir de la *experiencia de lo sagrado* que aquél quiere comunicar. De lo contrario, se trabaja sobre términos sin su correlato real en la vida. La experiencia religiosa es una experiencia humana, propia del ser humano y condicionada por su forma de ser y su contexto histórico y cultural. ¿Cómo va cristalizando la experiencia religiosa?

En primer lugar, hay que reconocer en la vida de los seres humanos una serie de necesidades específicas (carencias) para la vida, tanto físicas (alimento, casa, etc.), como psíquicas (creatividad, sexo, amistad, etc.) y socio-culturales (trabajo, arte, diversiones, etc.); son necesidades receptoras o expresivas y ponen de relieve la condición relacional del ser humano. Para dar o recibir se necesita del otro, lo cual nos hace reflexionar acerca de las limitaciones, finitudes y fragmentaciones a las que nos exponemos.

En este contexto el hombre *tiende a la totalidad*, por eso siente con tanta intensidad sus necesidades y limitaciones. Constantemente busca romper los límites; lograrlo, empero, de una manera total es un espejismo, una u-topía; el hombre es un generador continuo de deseos y nuevas tensiones; un “menos” de lo que desea ser, y un “más” que no acaba de concretarse. Niega la limitación de lo bueno y la irrupción de lo malo

Sobre esta base de la vivencia humana, o mejor en sus fibras más íntimas, se inserta la experiencia religiosa, que se distingue de las experiencias puramente humanas, pero nunca se separa de ella. La experiencia religiosa sigue siendo humana y circunscrita a lo fenoménico. El fenómeno religioso se hace perceptible a través de la búsqueda de lo trascendente, la búsqueda del perdón, la búsqueda de la salvación, el deseo de estar protegido, el deseo de ser sin fin, el deseo de una vida que no tenga ocaso, el orden, el conocimiento y también el miedo. El ser es lo contrario a la nada, la vida a la muerte, la fuerza a la impotencia, el orden al caos y el conocimiento a la nesciencia.

El ser humano religioso tiene un comportamiento especial, cree siempre que existe una realidad absoluta: *lo sagrado*, que trasciende este mundo, pero que se manifiesta en él y,

por eso mismo, lo santifica y lo hace real. Sus actos religiosos están orientados hacia esa máxima Realidad, que se le manifiesta (en *hierofanías* o manifestaciones de lo sagrado) como algo totalmente diferente de lo profano (lo que no está dentro de lo religioso). Eso *misterioso* es lo totalmente *Otro* que se epifaniza, constituye la esencia de la experiencia religiosa. Pero habrá infinitas formas de expresarlo: símbolos, ritos, mitos, figuras divinas, animales, plantas, hombres, etc., que se diferencian por los distintos contextos culturales en que surgen. En la hierofanía se pueden distinguir tres elementos:

- a. Un objeto creatural (por ejemplo, un árbol, una fuente, etc.), que es parte de la experiencia humana.
- b. La Realidad invisible.
- c. Y aquel mismo objeto, que, por ser mediador, se reviste de sacralidad.

Cabe aclarar que, en la literatura griega, *hierós* (“sagrado”), no califica a los dioses sino a objetos que pertenecen a la esfera de lo divino, por ejemplo: *hierós anthropos* es el iniciado que como tal entra en relación con la potencia divina (hoy diríamos el sacerdote). Lo profano accede a lo divino a través de su sacralización; queda como profano lo que no está asociado a lo divino. Debemos distinguir entre los objetos sagrados y lo trascendente, una estatua, una imagen no lo trascendente, ayudan a trascender. El objeto sagrado está del lado de lo mundanal, de lo humano, pero la hierofanía lo sacraliza. Por eso el respeto, o la atracción, que suscita.

Lo sagrado se puede entender como una relación. Ahora bien, ¿cómo designar el término trascendente de la experiencia religiosa? La tradición judeo-cristiana lo llama Dios. El vocablo *dyaus* en sánscrito, *siu* en hitita, remite etimológicamente a lo brillante, a la luz, al cielo luminoso por el sol, lo que señala sólo un aspecto de la divinidad. Entre los pueblos semitas el término más común es *'el*, que suele traducirse por “Dios”, pero que, por la etimología, se entendería como “fuerza”.

Para algunos especialistas en historia de las religiones, la potencia trascendente es denominada numen, mana, orenda; potencia que no necesariamente está personalizada, tal el caso del *Brahman* del hinduismo, que lo invade todo, es el fundamento de la realidad, pero no es un ser divino personal. Otros autores se refieren, antes de llegar a Dios concebido como persona, como lo *Otro*, o simplemente *Misterio*. Y el que vivencia lo religioso es el *homo religiosus*, sujeto de la experiencia del Misterio. La relación con él, que se da en la experiencia religiosa es de sujeto a sujeto; al menos se vive como tal. El creyente no habla de Dios como un “ello”, sino como un tú. De este modo la relación sujeto-sujeto que se establece en la experiencia religiosa, pero que tiene su origen en el Misterio (que se hierofaniza), equivale a una interpelación-encuentro, que produce efectos en el ser humano: admiración, temor, oración, adoración, etc. El encuentro se hace actitud (por ejemplo, la práctica moral), palabra (símbolo, mito, kerigma, doctrina) y gesto ritual. Esos efectos sobre el ser humano lo llenan de paz y gozo del encuentro.

Conclusión:

- a. En su estructura esencial, lo sagrado es siempre el mismo acto misterioso, a saber, la manifestación de algo “totalmente Otro” que no pertenece al orden natural y profano.
- b. Todo fenómeno religioso es una hierofanía. Lo sagrado se muestra, y al manifestarse en el espacio y en el tiempo, se deja describir.

- c. Lo sagrado/divino, empero, se manifiesta a través de *otra cosa* que él mismo. Está mediatizado; él es el todo y no es ninguna cosa.

PUNTO c: DIMENSIÓN RELIGIOSA DEL SER HUMANO, ¿FICCIÓN O REALIDAD ONTOLÓGICA NEGADA?, EL HOMO RELIGIOSUS

Religión es un término que ha sido definido de modos extremadamente diversos y sobre el que no existe todavía un consenso suficiente. Wilhelm Schmidt planteaba que la religión es una realidad objetiva, trascendente, verdadera y única y defendía que las religiones históricas eran prácticas degeneradas de esa religión primera y primordial, por tanto desautorizaba en último extremo el estudio de las religiones históricas con un esencialismo de raíz teológica. La definición fenomenológica plantea que la religión es un fenómeno universal, innato y congénito al hombre; el ser humano sería *homo religiosus*, lo que convertiría a las religiones humanas en manifestaciones de esa facultad innata del hombre. Tal postura presenta unos ribetes esencialistas rechazables pero que redimensionan la polémica, al plantear que la religión parece existir más allá de sus manifestaciones históricas o privadas.

Frente a esta hipótesis del hombre “biológicamente” religioso se levanta el postulado del ateísmo según el cual la religión no solo no es innata, sino que es una pura invención humana. Los primeros autores de los que tenemos constancia que se expresaron en términos parecidos fueron griegos de la antigüedad. Pródico de Cos (filósofo del siglo V/IV a.e.) planteaba que: «las cosas que nos alimentan y nos son útiles fueron las primeras en ser consideradas dioses y honradas como tales y después de ellas los inventores del alimento y del cobijo y de otras artes prácticas tales como Demeter (Diosa de la agricultura), Dioniso (Dios del vino). A Critias (político y escritor ateniense del siglo V a.e., o quizá a Eurípides) se le ha atribuido el siguiente razonamiento (el que habla es el mítico Sísifo), en el que la politización de lo religioso es mucho más evidente: entonces, como las leyes impedían que los hombres cometiesen acciones violentas en público, pero continuaban cometiéndolas en secreto, creo que un hombre de sagaz y de sutil mente introdujo en los hombres el miedo a los dioses, para que pudiera haber algo que asustara a los malvados, aún cuando a escondidas actuasen, hablasen o pensasen alguna cosa. Por este motivo inventó la concepción de la divinidad. Existe, dijo, un espíritu que disfruta de una vida eterna, que oye y que ve con su mente, que lo sabe todo y todo lo domina, poseedor de una naturaleza divina. El oír todo lo que se hable entre los hombres y podrá ver todo lo que se haga. Aunque se trame algo malo en silencio, no pasará desapercibido a los Dioses, dada su inteligencia ... Con tales temores engañó a los hombres, y de esta forma, con su bello relato, inventó la divinidad y la situó en un lugar adecuado, y acabó con la anarquía mediante sus leyes ... creo que fue de esta manera como al principio alguien persuadió a los hombres para que creyesen en el linaje de los Dioses (Sexto Empírico, IX, 54). Evémero (filósofo del siglo IV a.e.) dio el siguiente paso al plantear que los Dioses del presente fueron antiguos grandes soberanos benefactores de la humanidad que, en agradecimiento, fueron elevados a la dignidad sobrenatural (es lo que se denomina interpretación evemerista), así toda teología sería historia, la religión se explicaría sin necesidad de ningún recurso a lo sobrenatural (y no sería, por tanto, más que un mero juego).

Estos pensadores antiguos están en el origen de la interpretación materialista, que culmina en la célebre máxima marxista que hace de la religión el opio del pueblo, síntesis de una

opción que la entiende como un poderoso medio de justificar los privilegios de las elites aletargando la capacidad de respuesta del resto de la sociedad gracias a las complejas redes ideológicas que tejen los grupos dominantes: las palabras lapidarias de Marx tienen un contexto muy sugerente: El hombre hace la religión; la religión no hace al hombre ... pero el hombre no es un ser abstracto que ocupa el mundo desde fuera. El hombre es su propio mundo y es también el estado y la sociedad. Este estado, esta sociedad producen la religión, una conciencia invertida del mundo ... El sufrimiento religioso es, a la vez, expresión del sufrimiento real y una protesta contra el sufrimiento real. La religión es la expresión de las criaturas oprimidas, el sentimiento de un mundo sin corazón y el espíritu de una situación desespiritualizada. Es el opio del pueblo. El pueblo necesita abolir la religión, su felicidad ilusoria, para recuperar su verdadera felicidad.

Frente a estas formas unilaterales (y puntualmente caricaturescas) de entenderla, la religión en su vertiente social resulta un modo de regir la convivencia por medios que no son siempre necesariamente la justificación de la desigualdad y el dominio (aunque en muchos casos sea así). La ecología de las religiones ha defendido con acierto que la religión resulta un factor muy eficaz de consensuar la adaptación cultural al ecosistema (por medio de tabús y otros mecanismos de protección que minimizan la acción antrópica sobre ciertos recursos escasos o vitales). En sociedades en las que la desigualdad no está muy desarrollada la religión cumple el papel de consensuar decisiones y ofrecer un marco referencial de comportamientos y normas que permita minimizar los conflictos. Pero, además, la religión ofrece un marco mental de explicación del mundo, un sistema de referencias que sirve para ubicar por medio de los ritos, los mitos o la teología particulares de cada cultura al hombre en la sociedad y el entorno natural por medio de la forja de explicaciones imaginarias. Las religiones han creado modelos para comprender el papel del hombre en la tierra, el problema del mal y del bien, de la muerte, de la diversidad (de sexos, de inteligencias, de apariencias, de destinos), de la identidad grupal. Lo suelen hacer de un modo diverso tanto entre ellas como respecto a lo que la ciencia ha ido estableciendo como aceptable, aunque en algún caso explicaciones (e intuiciones) de índole religiosa que parecieron delirantes durante decenios cuando la investigación científica ha traspasado ciertos límites (lo infinitamente grande o pequeño) han cobrado un nuevo interés.

La religión se ha definido y reducido desde opciones tan diferentes que casi resultan un galimatías. Religión es sociedad para Émile Durkheim, sistema simbólico para Clifford Geertz, química cerebral para Eugene d'Aquili, un complejo entramado en el que las palabras también fallan, en que los métodos resultan ineficientes, como planteó Max Weber al posponer cualquier definición hasta conocer más (imposible meta). Quizá porque la mirada, la verbalización, están sesgadas: la cultura occidental directamente dependiente en muchos casos de la herencia greco-latina ha mantenido términos (por ejemplo religión, pero también culto, ritual, Dios...) acuñados en una sociedad determinada complejizando el campo semántico pero sin llegar a anular algunas de sus acepciones más etnocéntricas.

Se plantea por tanto un problema de muy compleja solución que es la excesiva dependencia de la historia de las religiones respecto del lenguaje religioso europeo. Los instrumentos de análisis al uso dependen en gran medida de la generalización de términos que en la religión de la que fueron tomados (generalmente provienen del lenguaje teológico latino cristianizado, pero también del etnográfico) tenían un significado muy concreto pero que, al aplicarlos a otras religiones y otras realidades, pueden llegar a

enturbiar la comprensión de las mismas (quede el ejemplo del totemismo o el chamanismo). Más delicado aún resulta el empleo de términos occidentales para religiones no occidentales que no parecen conocerlos (por ejemplo, el propio término religión que no tiene razón de ser para grupos humanos en los que lo sagrado y lo profano no son separables). Incluso se puede caer en malentendidos al intentar aplicar conceptos con un significado actual bien establecido a culturas que los poseen, pero para los que no quieren decir lo mismo: rito tal y como lo entiende un historiador de las religiones no significa lo mismo que *ritus* entre los romanos o *rita* entre los védicos (incluso habría que tener en cuenta los cambios de significado del término en el seno de las culturas que lo utilizaron a lo largo de la historia).

Existe por tanto un indudable problema terminológico y conceptual, que han avivado los abusos en la aplicación de las comparaciones interculturales y que ha terminado consolidando un lenguaje especializado al uso del historiador de las religiones que posee un grado de indeterminación excesivo al no haber consenso unánime ni definiciones precisas, pero al que no se puede renunciar todavía al no.

Negar la dimensión religiosa del hombre es sencillo, fundamentar esa negación es un problema aun no resuelto; primero hay que negar la existencia de Dios, algo imposible, una empresa que ningún autor pudo llevar al término deseado, simplemente porque Dios existe. Y porque Dios existe, el hombre es un hombre religioso.

Para no transcribir el texto deberán entrar en la siguiente página web y leer su contenido:

<https://jesuitas.lat/uploads/inteligencia-espiritual/FRANCES%20TORRALBA%20-%20%202010%20-%20ENTREVISTA%20INTELIGENCIA%20ESPIRITUAL.pdf>

Luego deberán escuchar los videos que encontrarán a partir de la búsqueda:

Torralba Rosello, <https://www.youtube.com/watch?v=vJOTBQUiQeo>,
https://www.youtube.com/watch?v=skHw0BL_0fc, y
<https://www.youtube.com/watch?v=s0atz-ePLSk>