



«Pantocrator», icono del siglo XVI de la Escuela de Moscú.

# Ultimas investigaciones sobre el fenómeno religioso

**Enrique Miret Magdalena**

**E**L profesor *E. O. James*, de la Universidad de Londres, es uno de los más conocidos especialistas en esa ciencia nueva que se llama «Historia de las religiones». Y ha publicado recientemente un pequeño libro donde reúne todo lo que hoy se sabe sobre ella (1).

¿Cuál es el cometido, según el autor, de la Historia de las religiones?: «Estudiar las religiones del mundo comparativa, histórica y objetivamente». Así se pueden «establecer relaciones..., clasificar..., trazar el desarrollo cro-

nológico..., distinguiendo los elementos que han demostrado tener un valor permanente de aquellos otros... transitorios y efímeros».

Por eso es de gran importancia el estudio «fenomenológico» de los hechos religiosos; del «hecho religioso tal como se aparece al creyente, y cómo éste reacciona ante aquél». Esta «fenomenología no es teísta, en el sentido filosófico o teológico». Intenta «la pura descripción, sin tratar de emitir juicio alguno sobre lo que aparece». Después vendrá la filosofía a valorar lo que haya o no de objetivo en ello.

En estos últimos años ha surgido esta «escuela de pensamiento», que ha dado un gran paso en

(1) *E. O. James: «Historia de las religiones»*. Alianza Editorial. Madrid, 1975.

sentar las bases para un análisis crítico profundo y convincente acerca del fenómeno religioso. Las ingenuidades de los críticos del siglo XIX han quedado superadas; y las teorías de los precursores que, en este siglo, se lanzaron demasiado apresuradamente a pontificar, han quedado entre los recuerdos *arqueológicos* de la ciencia de las religiones.

El primero que fue más cauto en el análisis crítico de los datos aportados por exploradores y misioneros, que no ahondaron bien en los datos ni los interpretaron acertadamente, resultó ser el profesor E. B. Tylor (1832-1917). Pero cayó en el afán de simplificar los datos criticados, e inventó para explicarlos la teoría del «animismo». Todas las cosas de la realidad mundana habían sido —según él— «animadas» por el hombre religioso primitivo, estaban «investidas de un alma o espíritu». Esa era la «definición mínima de religión», según él. Estos «seres espirituales» que todo lo poblaban, eran la base de toda religión. Sin ello, sin la creencia en ellos, opinaba Tylor que no se daba el fenómeno religioso.

Pero éste fue un grave error que tardó en ser superado, y retrasó mucho el análisis imparcial de lo religioso en los pueblos llamados primitivos.

Su discípulo, Sir James Frazer, recopiló también un arsenal imponente de datos en su monumental obra «*La rama dorada*», pero cayó en los dos defectos antes señalados: la ausen-

cia de crítica suficiente de los datos aportados, y el ingenuo sistema teórico escogido para explicarlos.

Nadie como el filósofo Herbert Spencer (1820-1903) contribuyó, con su amena superficialidad, a entronizar popularmente esta teoría «animista». En sus tiempos el esquema evolutivo de la religión se planteó así: primero ocurrió una fase animista, después se desarrolló el politeísmo, y para terminar se llegó a la aceptación del monoteísmo, o «creencia en un solo Señor soberano del cielo y de la tierra», como dice E. O. James. Se aceptaba a pies juntillas que esto había ocurrido así.

Sin embargo, a fines del pasado siglo, un escritor inglés, Andrew Lang, «demostró que lejos de ser cierto que las deidades hubiesen ido ganando en dignidad y supremacía con el avance de la civilización, existían Dioses Superiores entre las razas inferiores». En su obra *The Making of Religion* (1898), llamó la atención hacia una serie de «*Seres Supremos* cuya existencia era reconocida entre pueblos tan primitivos como, por ejemplo, los aborígenes australianos». Y había siempre, en aquellas culturas religiosas primitivas, una figura única y superior: un Padre Común de todas las tribus.

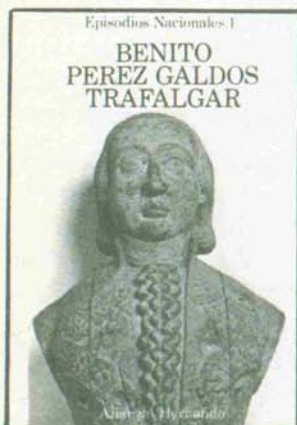
Hoy esto ha sido demostrado como un hecho, y fue averiguado por pacientes investigadores que han dedicado años a estudiar culturas particulares, como por ejemplo, el profesor

El análisis del fenómeno religioso en los pueblos llamados primitivos ha tardado mucho tiempo en hacerse de manera imparcial y objetiva. Dichos pueblos poseen como algo común una mezcla de respeto y admiración hacia una Providencia que cuida de las primeras necesidades. (En la foto, danza religiosa de los indios carajas en la isla brasileña de Bananal).



ALIANZA EDITORIAL  
**BENITO PEREZ GALDOS**  
**EPISODIOS NACIONALES**

Acaban de aparecer



- Alianza Editorial en coedición con Editorial Hernando
- Dos títulos mensuales
- 120 ptas. ejemplar

Evans-Pritchard. Aunque no podemos por ello caer en las ingenuidades monoteístas que tuvo hace unos años el Padre W. Schmidt que, en la primera mitad de este siglo, hizo aproximaciones exageradas entre monoteísmo primitivo y monoteísmo histórico. Hemos de reconocer, a pesar de todo, con E. O. James que «semejante concepción de la deidad —de ese *Ser Supremo* de los primitivos— no se puede distinguir del monoteísmo auténtico».

El segundo aspecto que ha aclarado la Historia de las religiones contemporáneas es que este Ser Supremo era un ser Providente para esos pueblos primitivos. De ahí que el sentimiento religioso era —como dijo Otto— un sentimiento de lo «numinoso», una mezcla de respeto y admiración por esta providencia que cuida de nuestras primeras necesidades: de «vivir y hacer vivir».

Y aquí estamos —ante este hecho de la cultura religiosa de esas tribus— en el núcleo crítico del fenómeno religioso que, en este excelente libro por otros conceptos, no se enfoca del todo bien. Dos preguntas debemos hacernos, a las que indudablemente han contribuido la crítica marxiana de la religión:

¿Existe siempre un personaje, más o menos antropomórfico, en la realidad religiosa que se encuentra tras los aspectos y sentimientos del creyente? ¿Sólo se pueden concentrar los creyentes en una figura construida mentalmente al estilo de nuestro pensamiento humano? En una palabra, ¿han existido religiones ateas, en el sentido de desechar como centro de sus vivencias a un personaje al estilo del hombre, construido según el modelo de los pensamientos humanos?

Hoy podemos contestar con claridad a estas preguntas, diciendo que hay religiones que no centran en un personaje antropomórfico, o en varios, su sentimiento religioso. Un ejemplo es el del *jainismo* hindú, que resulta ser una religión sin figura de dios alguno. En su tiempo el jainismo se desarrolló en numerosos monasterios de religiosos, que no celebraban culto ninguno (H. Desroche: *El hombre y sus religiones*. Ed. V. Divino. 1974). Además esta religión fue la que más luchó contra las castas en la India, tal como las estableció la religión tradicional allí: fue una religión contestataria de las religiones al uso.

Parecido es el caso del budismo y del confucianismo. «En el sistema de Confucio no había lugar a la religión, en el sentido de una relación personal entre el hombre y el orden sagrado», dice E. O. James.

Ante este problema debemos replantear el

tema de en qué consiste la religión. ¿Es una «religación», como piensa nuestro Zubiri, siguiendo una antigua corriente de pensamiento occidental? Ciertamente yo creo que no lo es, porque —según eso— no se podrían englobar dentro de esa definición tradicional estas grandes realidades orientales que suponen el yoga o el budismo, y tienen el marchamo de ser religiosas en algún modo. Hay que recuperar un nuevo sentido para la religión, como el señalado por el profesor R. Pannikar en sus estudios sobre religiones orientales: el de la religión como liberación; y no como atadura, por elevada que a ésta se la suponga. La raíz, la entraña de la religión, no sería la «religación» a un personaje superior, sino la «liberación» del hombre desde lo íntimo de él mismo.

Y no sólo en Oriente se descubre esta actitud de los mejores movimientos religiosos, sino también en Occidente, cuando superamos el planteamiento popular de lo religioso, para investigar este fenómeno en los grandes hombres religiosos, como fueron algunos místicos. Místico no es el que tiene revelaciones sensibles ni realiza actos espectaculares a los ojos de los hombres: es el que vive con profundidad inusitada lo religioso, y se expresa en obras y realizaciones exteriores. Un ejemplo bien palmario es el del Maestro medieval Eckart, el hombre religioso que unió en su vida tres cosas: la máxima profundidad interior, la mayor actividad exterior y la ausencia de demostraciones sensibles espectaculares. Nuestro San Juan de la Cruz fue también el mayor crítico de estas sensiblerías de ciertos místicos; para él todo eso debía ser «nada»; y si ocurría alguno de estos fenómenos maravillosos, debían ser desechados siempre sin piedad ni apelación, porque le bastaba al creyente profundo la fe desnuda, sin apoyaturas sensibles espectaculares.

También se observa una religión con un planteamiento crítico de los poderes humanos —una religión de liberación— en el libro del *Apocalipsis*, a diferencia del complaciente S. Pablo tan sumiso a la autoridad romana. Es la religión del *Apocalipsis* una religión mística de liberación, y no de ataduras a ningún poder; como lo fue, siglos antes, la de los profetas Isaías, Amós y Oseas.

Y hoy debemos añadir a estos ejemplos el de los cristianos que quieren ayudar —movidos por lo más profundo de su sentimiento religioso— a la máxima transformación de la sociedad; y a lo cual colaboran con su palabra y con sus acciones. Ese fue el caso extremo del cura guerrillero Camilo Torres, o el del pacífico pastor Martin Lutero King.



Diversas religiones orientales no se centran en un personaje antropomórfico, como es el caso del jainismo hindú. En ellas —simbolizadas aquí por esta pagoda de Bangkok—, la entraña de la religión no es la «religación» a un ser superior, sino la «liberación» del hombre desde lo más íntimo de sí mismo.

La religión se plantea así en otros términos porque se entiende como «liberación», y no como una «religación». Y así queda indemne este tipo de religión de las aceradas y realistas críticas de Marx sobre la religión como «opio del pueblo», o de Lenin como «opio para el pueblo». Ya no es alienadora en este caso la religión bajo ningún aspecto, sino liberadora.

Lo que ocurre es que muchos entienden y viven la religión falsamente como religión «religadora», y no como religión «liberadora». Y por eso no como algo «autónomo», que procede como fuerza que brota de nuestro interior; sino como algo «heterónimo», que procede de arriba. Porque si la religión es, como decía el investigador Malinowski, «primera fuerza motora de la cultura humana», entonces este tipo de religión debe resultar un acicate y no un freno o dependencia alienadora; si «la religión impulsa a las mayores empresas de que es capaz... y le da paz y felicidad, armonía, y un sentido para su vida», ya no resulta una «religación», sino una «liberación».

Pero hace falta que los creyentes lo realicen así, y no se queden en vagas ilusiones bienintencionadas. Porque, de este último modo, tendrán los no-creyentes que decir que todo

son palabras y buenos propósitos; pero, como dice nuestro refrán, «el infierno está empedrado de buenos propósitos».

Otro elemento que olvida un poco este libro es desarrollar más la conexión que él encuentra con razón que hay entre «economías nuevas, bajo cuya influencia empezaron a surgir estructuras sociales, y organizaciones religiosas adaptadas» a ellas. El autor reconoce, por ejemplo, que algunas de las primeras manifestaciones religiosas de la «inmortalidad» estaban reservadas «a las clases dominantes», señal de la influencia de la base económico-social en la superestructura religiosa. No ocurrió esto mismo en el mundo religioso hebreo, ni tampoco en el griego y romano clásicos. Y mucho menos en el cristianismo, donde los que se salvarán (o liberarán) serán los «pobres», los oprimidos. No se ofrecía un premio de inmortalidad por los sufrimientos de esta vida, en el mundo cultural del Antiguo Testamento; y en el Nuevo sólo se prometía a los que trabajasen por transformar este mundo.

Un punto de gran interés del libro es la aportación que hace a la distinción entre *Libros Sagrados* de Oriente, y los del Oriente Medio y de Occidente. Estamos acostumbrados a creer que los *Libros Sagrados* son «revelaciones» directas de un poder superior. Pero en Confucio, Buda y en los Vedas no se concibe así su virtualidad religiosa. Son «tradiciones» de sabiduría de la vida. Tienen un «poder» para transformar al hombre, pero no vienen inmediatamente de un poder superior que se revele por escrito directamente, y por lo cual tendríamos que aceptarlas ciegamente. Son obra del tiempo y de la experiencia «divina» de los hombres, no algo caído porque sí del cielo.

En una palabra, es éste un pequeño libro digno de leerse, a pesar de no insistir suficientemente en algunos aspectos que hoy resultan decisivos a la hora de aceptar la religión o de desecharla.

La religión ha de ser juzgada no sólo teóricamente, sino por sus frutos humanos. Ellos decidirán de su «realidad». ■ E. M. M.



En los últimos años ha surgido una escuela de pensamiento que —con bases fenomenológicas— ha dado un gran paso en sentar las bases para un análisis crítico del hecho religioso. Al mismo tiempo, los miembros de diversas creencias se han esforzado por encontrar sus puntos en común, como demuestra la existencia del Consejo Ecuménico de las Iglesias, una de cuyas reuniones vemos.