

# Transición

*Don Luigi Giussani, El desafío de la fe cristiana, Introducción y 1º capítulo*

*Este pasaje sintetiza El Sentido Religioso en la perspectiva de la Revelación: nuestra situación existencial conlleva una desproporción, la respuesta es urgente, vital, pero no se da en ninguna experiencia. Pasamos de la religiosidad a la religión. "Religión" remite a todos los esfuerzos del hombre para "construir un puente hacia el cielo", entrar en comunicación con el Misterio: Sin embargo, estos intentos no dan resultados: requieren una revelación.*

## INTRODUCCIÓN

Para afrontar el tema de la hipótesis de una revelación y de la revelación cristiana, no hay nada más importante que la pregunta sobre la situación real del hombre. No sería posible apreciar plenamente qué significa Jesucristo si antes no apreciáramos bien la naturaleza del dinamismo que hace del hombre un hombre. Cristo se presenta, en efecto, como respuesta a lo que soy "yo", y sólo tomar conciencia atenta y también tierna y apasionada de mí mismo puede abrirme de par en par y disponerme para reconocer, admirar, agradecer y vivir a Cristo. Sin esta conciencia incluso Jesucristo se convierte en un mero nombre.

### *1. El factor religioso y la vida*

Afrontar el cristianismo significa afrontar un problema que atañe al fenómeno religioso. Considerar el cristianismo sin reducciones, sean las que sean, depende de la amplitud e integridad con la que se percibe y considera el hecho religioso como tal.

Por tanto, ya que mi objetivo es determinar cómo emerge el cristianismo, será útil recuperar algunos aspectos decisivos del sentido religioso en general. ¿En qué consiste el sentido religioso o la dimensión religiosa de la existencia? ¿En qué consiste el contenido de la experiencia religiosa? El sentido religioso no es otra cosa que esa naturaleza original del hombre que hace que éste se exprese de modo exhaustivo en preguntas -últimas-, buscando el porqué último de la existencia en todos los vericuetos de la vida y en todas sus implicaciones<sup>1</sup>. En el sentido religioso encuentra, pues, su expresión adecuada ese nivel de la naturaleza en el que ésta se convierte en conciencia de lo real tendencialmente según la totalidad de sus factores. Es en este nivel donde la naturaleza puede decir "yo", reflejando potencialmente en dicha palabra toda la realidad. Decía santo Tomás: *Anima est quodammodo omnia* (el alma es de algún modo todo)<sup>2</sup>.

En este sentido la dimensión religiosa coincide con la dimensión racional y el sentido religioso coincide con la razón en su aspecto último y profundo. El cardenal Montini definió el sentido religioso en una carta cuaresmal como la "síntesis del espíritu"<sup>3</sup>. Todo ímpetu con que la naturaleza empuja al hombre, y por tanto todos los pasos del movimiento humano —movimiento, pues, consciente y libre—, todos estos pasos, a los que el impulso original induce al hombre, están determinados, son posibles y se realizan en virtud de esa energía global y totalizante que es el sentido religioso. Así pues, éste coincide con la urgencia de una realización total y de una plenitud exhaustiva y se sitúa, oculto pero

<sup>1</sup> Cf. Luigi Giussani, *El sentido religioso*, vol. 1 del *Curso básico de cristianismo*, Encuentro, Madrid 1998, pp. 57-69.

<sup>2</sup> Santo Tomás, *Quaest. Disp. De Veritate*, II, art. 2. Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 14, art. 1; I, q. 16, art. 3. En estos pasajes santo Tomás cita y comenta la definición de Aristóteles, *De Anima*, III, c. 8, lect. 13.

<sup>3</sup> Mons. G. B. Montini, *Sul senso religioso*, Carta pastoral a la archidiócesis ambrosiana para la Santa Cuaresma, 24 febrero 1957.

determinante, dentro de cada dinamismo, dentro de cada movimiento de la vida humana, la cual resulta ser en consecuencia un proyecto desarrollado por aquel ímpetu global, el sentido religioso.

#### a) Una nota sobre la palabra "Dios"

A lo largo del recorrido de la religiosidad humana la palabra "Dios" indica el objeto propio de este deseo último del hombre, como deseo de conocimiento del origen y del sentido exhaustivo de la existencia<sup>4</sup>, del sentido último que está implicado en cada uno de los aspectos de lo que es vida. "Dios" es "aquello" de lo que en último término todo está hecho, es "aquello" a lo que definitivamente todo tiende y en lo que todo se cumple. Es, en fin, aquello por lo que la vida "vale", "tiene consistencia", "dura".

No se puede preguntar qué representa la palabra "Dios" a quien dice que no cree en Dios. Es algo que hay que descubrir en la experiencia de quien usa y vive seriamente esa palabra. Una anécdota a este respecto se remonta a la época en la que yo era profesor en un instituto de enseñanza media. En una determinada temporada teatral se había representado en el "Piccolo Teatro" de Milán *El diablo y el buen Dios* de Jean-Paul Sartre. Recuerdo que algunos estudiantes, especialmente impresionados por la obra, volvían al instituto repitiendo con aire sardónico algunos de los golpes que se referían a Dios. Yo les hacía observar, muy tranquilamente, que aquello de lo que en ese momento se burlaban era el dios de Sartre, es decir, para mí un dios inadmisibile, que no coincidía en absoluto con aquello en lo que yo creía. Les invitaba en todo caso a reflexionar sobre si, por el contrario, aquello que representaban en el teatro no sería acaso "su" dios o eventualmente el modo en el que ellos de hecho podían pensar en Dios.

#### b) Una nota sobre la pregunta que plantea una búsqueda atenta

Dios, en cuanto objeto propio y exhaustivo del hambre y la sed humanas, de la exigencia que constituye la conciencia y la razón, es ciertamente una presencia que se cierne permanentemente sobre el horizonte humano, pero que, al mismo tiempo, se sitúa siempre más allá de éste. Y cuanto más pisa el hombre el acelerador de su búsqueda más retrocede este horizonte, más se aleja. Esta experiencia es tan estructural que si imaginamos hipotéticamente que dentro de mil millones de siglos existe un ser humano en nuestro planeta, deberíamos afirmar que la cuestión se le plantearía en el fondo tal cual, a pesar de la imprevisible diferencia de sus condiciones de vida.

Esta imperecedera situación de desproporción y de inalcanzabilidad facilita el surgimiento en la conciencia de la idea de misterio, el conocimiento de que el objeto propio y adecuado de la exigencia existencial es inconmensurable con la razón como "medida", con la capacidad de medida que tiene la exigencia misma. El objeto al que el hombre tiende no puede reducirse a ningún logro, a ninguna meta que pueda alcanzarse. Esta inalcanzabilidad, cuanto más camina el hombre, en lugar de ir reduciéndose, se vuelve más evidente, de modo que sólo el hombre "ignorante" tiene la presunción de alcanzarlo. Si uno no se "ignora" a sí mismo en relación con la realidad, si uno es "culto" en el sentido profundo del término, es decir, buscador atento, se encuentra con el deber de afrontar la dramática desproporción que se ha descrito.

---

<sup>4</sup> Dice un fragmento de un himno egipcio que se remonta al 2000 a. de C. y que se dirige al Nilo como Señor, como origen de toda vida: "Gloria a ti, padre de la vida / Dios secreto que surges de secretas tinieblas / inundas los campos que el Sol ha creado / apagas la sed del ganado / abrevas la tierra / Camino celeste, desciende de lo alto / Amigo de las mieses, haz crecer las espigas / Dios que revelas, ilumina nuestras moradas" (R. Caillois-J.C. Lambert, *Trésor de la poésie universelle*, Gallimard-Unesco, París 1958, p. 160). Y, también de Egipto, nos llega un himno, esta vez del siglo XIV a. de C., dirigido a Akhenaton, el Sol, del que citamos algunos pasajes que indican bien cómo se vivía el vínculo del "Dios" con todo lo que es vida: "Tú das fruto en las entrañas de la mujer / pones la semilla en el hombre / alimentas al hijo en el seno de la madre / ¡tú, nodriza en el seno materno! / [...] / Desde el huevo el polluelo aún dentro del cascarón ya pía / y allí tú le das aliento para que siga con vida; / cuando le hayas dado fuerzas para romperlo / él saldrá, y correrá ya libre. / ¡Cuántas y cuáles son tus obras! / ¡Tú, único Dios, ningún otro a tu lado! / Has creado la tierra según tu deseo, / tú solo, con los hombres y con sus rebaños. [...] / Tú resides en mi corazón / y nadie te conoce, excepto tu hijo, el Rey" (ib., pp. 162-163).

## 2. La vertiginosa condición humana

Observemos más atentamente la situación existencial en la que el hombre se encuentra viviendo. Ese "Dios", esa realidad por la que en último término vale la pena vivir, como hemos visto, es aquello de lo que en última instancia está hecha la realidad y a cuya manifestación continuamente se tiende. Yo, hombre, estoy obligado a vivir todos los pasos de mi existencia dentro de la prisión de un horizonte sobre el que se cierne, inalcanzable, una gran Incógnita.

Y la cosa es tanto más dramática cuanto más consciente soy. Porque si la suprema estupidez es vivir distraídos, es evidente que para los estúpidos los problemas a este respecto disminuyen. Yo, pues, con plena conciencia, estoy obligado por mi condición existencial a dar pasos hacia ese destino al que todo en mí tiende, pero sin conocerlo. Sé que existe, porque está implicado en mi propio dinamismo, y sé que por tanto todo en mí depende de él. El sentido humano, el gusto de lo que pruebo, de lo que apruebo, de lo que consigo depende de ese destino pero permanece desconocido. El hombre consciente se da así cuenta de que el sentido de la realidad, es decir, aquello a lo que tiende la razón es una "x" que en último término no es comprensible y que no puede hallarse en la capacidad de memoria de la razón. Está fuera. La razón en su vértice puede llegar a captar su existencia, pero una vez que se alcanza ese vértice es como si decayera, no puede ir más allá. La percepción de la existencia del misterio representa el vértice de la razón. Pero, incluso en esta imposibilidad de llegar a conocer aquello cuya existencia intuye y que en grado máximo le concierne —pues se trata en efecto, del sentido de las cosas, del interés de cada interés—, la razón mantiene su estructura de exigencia cognoscitiva: querría conocer su destino. Es vertiginoso verse obligados a adherirse a algo que ni se llega a conocer, que no se consigue aferrar. Es como si todo mi ser pendiera de alguien que está detrás de mí y cuyo rostro no pudiera ver nunca. "¿Conoces tú la ausencia más potente que la presencia?", decía Schweitzer a la enfermera en el drama de Gilbert Cesbron *Son las doce doctor Schweitzer*<sup>5</sup>

Es una condición vertiginosa tener que obedecer a algo cuya presencia intuyo, pero que no veo, no mido, no poseo. En efecto, el destino, o lo desconocido, convoca mi vida hacia él a través de las cosas; del condensarse provisional y efímero de las circunstancias; y el hombre razonable, aun privado de la posibilidad de medir y poseer ese algo desconocido, está llamado de todas formas a desempeñar una actividad que consiste ante todo en tomar nota de su condición y, acto seguido, en seguir con realismo, circunstancia por circunstancia, los imprevistos existenciales, sin siquiera así poder ver la armazón que lo sostiene todo, el diseño en que se plasma el significado. Cuando en el Antiguo Testamento el oráculo de Dios decía "No son mis pensamientos vuestros pensamientos, ni vuestros caminos son mis caminos"<sup>6</sup>, estaba llamando la atención de los israelitas precisamente sobre esta desproporción que existencialmente no puede dejar de resultar una experiencia de contradicción. El hombre se siente alguien que camina hacia lo desconocido, siguiendo toda determinación, todo paso, según circunstancias que se le presentan como acuciantes e inevitables, pero a las que él, precisamente porque las reconoce como tales, debería decir que sí con todos los recursos de su mente y de su corazón sin "entender": una precariedad absoluta, vertiginosa. El hombre acaba por no resistirse a ella, aun admitiendo que pueda cristalizar en él un instante teórico en el que consiga tomar una postura de adhesión a ese algo desconocido que lo conduce. El hombre capta en un instante su condición vertiginosa, mide su desproporción. Pero el recuerdo de esta lucidez suya no perdura. Este momento "filosófico" de percepción de la desproporción entre lo humano y el sentido exhaustivo de las cosas se halla bien ejemplificado en las expresiones que Platón emplea en el *Timeo* hablando del Artífice del universo: "Pero el Autor y el Padre de este universo es muy difícil de encontrar y es imposible hablar de él a todos"<sup>7</sup>. O también: "Dios posee la ciencia y al mismo tiempo la potencia para mezclar diversas

<sup>5</sup> Cf. G. Cesbron, *Son las doce, Doctor Schweitzer*, Encuentro, Madrid 200 p. 180.

<sup>6</sup> Is 55,8.

<sup>7</sup> Platón, *Timeo*, 28 C.

cosas en una unidad y para disociar de nuevo sus elementos, pero ningún hombre es actualmente *capaz* de hacer ninguna de las dos cosas, ni lo será jamás en el futuro”<sup>8</sup>.

Son innumerables, en la historia humana, los testimonios de la desorientación por un lado y del sentido de impotente resignación por el otro que esa voráGINE, esa desproporción incolmable, provoca en el hombre, en todas las latitudes y en todas las épocas.

Siguen siendo emblemáticas las trágicas palabras que Sófocles pone en boca del protagonista de su *Edipo rey*: “Los hombres son juguete de los dioses. Son como moscas en manos de niños crueles: las matan para divertirse”<sup>9</sup>.

Y aunque no se llegue a esta estremecedora afirmación del carácter enigmático del destino, son demasiados los interrogantes, las dudas en este terreno; aquello que el hombre es capaz de alcanzar con sus propias fuerzas en relación con lo divino, con el sentido de su destino, nunca pierde la imagen de ser un pantano inseguro y a veces angustiante en el que está sumergido. Un fragmento atribuido a Jenófanes dice a propósito del conocimiento: “Ningún hombre ha conocido, ni conocerá, lo que es la verdad cierta en relación con los dioses [...]; aun suponiendo que consiguiese formularla perfectamente, él mismo con todo no la conocería; se trataría sólo de una opinión sobre todas las cosas”<sup>10</sup>. Y después de Jenófanes, Protágoras confesará encabezando una obra suya sobre los dioses: “De los dioses no puedo saber ni que existen ni que no existen, ni cómo son en cuanto a su forma, pues son numerosos los obstáculos a tal conocimiento: la oscuridad de la cuestión y la brevedad de la vida humana”<sup>11</sup>.

A siglos de distancia y en un ambiente completamente diferente ¿no es acaso el mismo extravío, aun atenuado por el centelleo de una misma confianza inicial, el que aparece en la oración de un poeta religioso indio del siglo XVII, Tukaram?

“¿Debo seguir explicándome, Dios mío? ¿No sabes todo de mí ¡Decide! Yo estaré aquí. Mi espíritu cojea, no conozco ningún remedio, sino el de depositar para siempre mi vida a tus pies, Gozar, renunciar, son males: ¿qué dejar, qué conservar? Nunca he podido decidirme. Cuando un niño ha perdido a su madre en el bosque ya no consigue encontrarla, entonces, oh Viththal, llora”<sup>12</sup>.

Sobresale en este contexto la figura de Abrahán. La Biblia narra que cuando el Ignoto, pese a que se le había manifestado con la promesa de una gran descendencia, le pide matar a ese hijo que le había sido donado como primera realización de esa misma promesa, es decir, cuando el Ignoto vuelve a presentarse ante el patriarca con todo el peso de sus designios misteriosos y desafiantes, él responde: “Aquí me tienes”. Y aquella extraña mañana, con su hijo a su lado, se va hacia un lugar que desconoce, por una razón que desconoce, dispuesto a cumplir el sacrificio donde Dios le indique, sacrificio que más tarde, por voluntad del Señor, no será consumado<sup>13</sup>. En aquel instante Abrahán es una figura paradigmática del hombre en toda su estatura y dramaticidad, del hombre metido en ese vértigo, arrastrado por ese torbellino en que el Misterio lo envuelve. Un vértigo que normalmente se intenta olvidar, un torbellino en el que el hombre normal no puede aguantar.

---

<sup>8</sup> Platón, *Timeo*, 68 D. El pensamiento griego nos remite a la invocación del poeta indio Kabîr (1440-1518): “Oh, palabra misteriosa, ¿cómo podré alguna vez pronunciarla? / ¿Cómo puedo llegar a decir: Él no es así o Él es así? / Si digo que Él es en mí el Universo me avergüenzo de mis palabras; / Si digo que Él está fuera de mí, miento. / De los mundos interiores y exteriores Él hace una unidad indivisible; / lo consciente y lo inconsciente son el escabel de sus pies. / Él no está ni manifiesto ni oculto; ni revelado ni no revelado. / No hay palabra para decir lo que Él es” (R. Caillois-J.C. Lambert, *Trésor...*, op. cit., p. 230).

<sup>9</sup> Cit. en Charles Moeller, *Sabiduría griega y paradoja cristiana*, Ediciones Encuentro, Madrid 1989, p. 53.

<sup>10</sup> Cit. en André Motte, «L'expression du sacré dans la religion grecque», en *L'expression du sacré dans les grandes religions*, col. Homo Religiosus, 3, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1986, p. 232.

<sup>11</sup> Cit. en ib., p. 235.

<sup>12</sup> Cit. en C. A. Keller, « Prière et mystique dans l'hindouisme », en *L'expérience de la prière dans les grandes religions. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve et Liège (22-23 novembre 1978)*, col. Homo Religiosus, 5, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve, 1980, p. 346.

<sup>13</sup> Cf. Gn 22,1-19.

### 3. La razón en busca de una solución

¿Cómo alcanzar entonces la meta en este bosque sin guía? Santo Tomás dice que a lo largo de la historia la razón del hombre ha alcanzado algo de la verdad de lo divino sólo en algunos grandes personajes, después de mucho trabajo y no sin mezcla de graves errores<sup>14</sup>.

Y sin embargo un impulso estructural empuja a la razón a buscar una solución<sup>15</sup>. Es más, la razón, por su propia naturaleza, implica la existencia de la solución.

Por consiguiente, aun habiendo demostrado a lo largo de todo su camino que ha percibido el sentido de esta desproporción primordial, aun habiéndola gritado o modulado con diferentes tonos, el hombre demuestra sin embargo no conseguir recordarla en su práctica de vida. Le sustituye siempre un deseo de plegar el destino a su propia voluntad, un deseo de fijar el significado o el valor como le plazca.

#### Capítulo primero

#### LA CREATIVIDAD RELIGIOSA DEL HOMBRE

Ante el enigma último el hombre ha intentado imaginar, definir dicho misterio en relación consigo mismo; y, por consiguiente, ha intentado concebir una forma de relación con él y expresar todos los reflejos estéticos que el acto de imaginar a ese Último le proporcionaba<sup>16</sup>.

El esfuerzo humano de imaginación de la relación con el Misterio está estrictamente en función del vínculo con lo real y por consiguiente es expresión razonable<sup>17</sup>. En todos los tiempos, pues —y, se podría decir, con razón— el hombre ha intentado imaginar la relación que mediaba entre el punto efímero de su existencia y el significado total de ésta. No existe hombre que, de alguna manera, incluso sin pensarlo, no identifique una respuesta a la pregunta sobre lo que en última instancia le constituye<sup>18</sup>. Por el mismo hecho de vivir cinco minutos uno está afirmando la existencia de un *algo* por lo que en última instancia vale la pena vivir esos cinco minutos; por el mismo hecho de prolongar su existencia, afirma la existencia de un *quid* que sea en última instancia el sentido por el que vive.

<sup>14</sup> Cf. santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 1.

<sup>15</sup> Dice un admirable fragmento de los *Diálogos* del estoico Epicteto: “Da gracias a los dioses por haberte colocado por encima de todas las cosas que ellos ni siquiera han puesto bajo tu dependencia, y por el hecho de que te hayan hecho responsable únicamente de las que dependen de ti [...]. Si fuésemos inteligentes ¿qué otra cosa deberíamos hacer en público y en privado sino cantar a la divinidad, celebrarla, enumerar todos sus beneficios? [...] ¿Y bien? Dado que la mayoría de vosotros queréis estar ciegos, ¿no hace falta acaso alguno que en vuestro lugar transmita en nombre de todos el himno, el himno de alabanza a Dios? Si fuese un ruiseñor, cumpliría la obra del ruiseñor; si fuese un cisne, la del cisne. Pero soy un ser razonable, debo cantar a Dios: he aquí mi obra” (cit. en M. Simón, “Prière du philosophe et prière chrétienne”, en *L'expérience de la prière...*, op. cit., p. 213).

<sup>16</sup> Observa Julien Ries: “Con su célebre análisis de las modalidades de la experiencia religiosa, Rudolf Otto, teólogo e historiador de las religiones, ilumina las etapas y el contenido de esta experiencia: sentimiento de criatura en presencia del *mysterium tremendum y fascinans*, expresado con las palabras *gadosh, hagios, sacer*. En esta perspectiva, el hombre percibe un primer aspecto de lo sagrado, lo numinoso, la esencia numinosa, el *anyad eva*, el ‘totalmente otro’. Este primer descubrimiento conduce al siguiente, a saber, el descubrimiento del *sanctum*, el valor numinoso, segundo aspecto de lo sagrado, en presencia del cual lo profano aparece como un no-valor y el pecado como un contra-valor. Aquí tiene su origen la religión, que es esencialmente relación del hombre con lo sagrado descubierto como numinoso y como valor numinoso” (J. Ries, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Encuentro, Madrid 1989, p. 91).

<sup>17</sup> Mircea Eliade, en su *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, atestigua: “‘Resulta difícil imaginar [...] cómo podría funcionar el espíritu humano sin la convicción de que existe algo irreductiblemente *real* en el mundo, y es imposible imaginar cómo podría haberse manifestado la conciencia sin conferir una *significación* a los impulsos y a las experiencias del hombre. La conciencia de un mundo real y significativo está íntimamente ligada al descubrimiento de lo sagrado. A través de la experiencia de lo sagrado ha podido captar el espíritu humano la diferencia entre lo que se manifiesta como real, fuerte y rico en significado, y todo lo demás que aparece desprovisto de esas cualidades, es decir, el fluir caótico y peligroso de las cosas, sus apariciones y sus desapariciones fortuitas y vacías de sentido’ (*La Nostalgie des Origines*, 1969, pp. 7ss). Lo ‘sagrado’ es, en suma, un elemento en la estructura de la conciencia y no una etapa de la conciencia misma” (Mircea Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. I, Cristiandad, Madrid 1978, p. 15).

<sup>18</sup> Y esta “imaginación” es obra del dinamismo natural de la razón y por tanto fruto y expresión del tipo cultural que es su sujeto. “Etimológicamente —nos recuerda de nuevo Eliade— ‘imaginación’ es solidaria de *imago*, ‘representación, imitación’, y de *imitar*, ‘imitar, reproducir’. Esta vez la etimología responde tanto a las realidades psicológicas como a la verdad espiritual. La imaginación *imita* modelos ejemplares —las imágenes—, los reproduce, los reactualiza, los repite indefinidamente. Tener imaginación es ver el mundo en su totalidad, porque la misión de las imágenes es *hacer ver todo* cuanto permanece refractario al concepto” (Mircea Eliade, *Imágenes y Símbolos*, Taurus, Madrid 1955, p- 20).

La *religión* es el conjunto expresivo de este esfuerzo imaginativo, razonable en su impulso y verdadero por la riqueza que puede alcanzar, aunque pueda degenerar en la distracción y en la voluntad de posesión del misterio. Es un conjunto expresivo que será conceptual, práctico y ritual, y que dependerá de la tradición, del ambiente, del momento histórico, así como de cada temperamento personal individual. En efecto, cada hombre realiza, él personalmente, por la simple razón de que existe, este intento de identificar, de imaginar aquello que confiere sentido. Una religión depende de la situación histórico-ambiental y temperamental de las personas.

Teóricamente toda persona podría crear su religión.

Pero en la dinámica de la vida humana hay un papel que es creador de sociedades: el papel del genio. El genio es un carisma eminentemente social, que expresa en medio de la compañía humana, de forma mucho más aguda que los demás, los factores que esta misma compañía siente, tanto que estos últimos se sienten expresados en la creatividad del genio mucho más incluso que en sus propios intentos de expresión. Por eso nosotros sentimos que los ritmos de Chopin o los versos de Leopardi expresan nuestras melancolías mejor que si nosotros mismos nos pusiésemos a articular notas o palabras sobre el tema. En la historia humana el genio religioso coagula en torno a sí, expresando el talento de la estirpe mejor que cualquier otro, a todos aquellos que, al participar de su ambiente histórico-cultural, sienten valorados en él los dinamismos de su búsqueda del Ignoto.

### 1. *Algunas actitudes en la construcción religiosa*

Cuando está en la cima de su razón, en la percepción del misterio, el hombre en ningún momento de su historia soporta durante mucho tiempo el vértigo de tal intuición. Al no conseguir construir en la precariedad absoluta, como supone el hecho de encarar la vida ante el enigma final, es como si el hombre buscase un terreno más a su medida en el que su creatividad puede edificar el "lugar" de su relación con el misterio. El hombre, ante el misterio que percibe como determinante para él, reconoce su poder y, no resistiendo el confiarse *sine glossa* a un "ignoto", intenta de alguna forma imaginarlo en relación consigo, en términos que estén en función de sí mismo.

Son innumerables las huellas de esta creatividad que el hombre ha dejado a lo largo de su camino, desde la prehistoria hasta nuestros días. Pero no concierne al objeto de nuestra argumentación ni analizar detalladamente algunas realizaciones ni pretender hacer inventario de la riqueza y la profundidad de estos intentos del hombre. Por ello nos limitaremos a apuntar la actitud originaria que subsiste en ellos, identificando algunas modalidades características de la constructividad religiosa que sirven también para experiencias inducidas por circunstancias diferentes.

#### 1) El hombre "no sabe" y se esfuerza por establecer una relación de intercambio con el Misterio

a) Una primera flexión de esta actitud es aquella en la que el hombre siente que debe sumergirse en el flujo armónico del cosmos y de la historia y, siguiendo las reglas de esa armonía entrevista como algo impulsado por su fuerza íntima, persigue su destino e imagina el misterio como origen y resultado de esa armonía natural a la que él intenta obedecer<sup>19</sup>.

El hombre intenta por consiguiente penetrar en lo que no llega a conocer, postulando con ello un armónico acuerdo que será capaz de "manejar".

---

<sup>19</sup> Werner Eichhorn nos ofrece un ejemplo de esta actitud, típica de muchas religiones orientales, referido a la tradición china: "Entre las divinidades veneradas en el estado de Wei es interesante la aparición de una de éstas, mencionada por primera vez en el 238 bajo el segundo emperador. Su nombre significa más o menos 'Soplo de la altísima cima y de la armonía central'. De cualquier modo no nos hallamos ante ningún dios [...] sino ante un principio que tiene origen en la especulación sobre el nacimiento y la formación del universo [...]. Se trata del fundamento primero de todo el ser, es decir, del soplo original [...]. La aparición de este último en los sacrificios oficiales, como origen y causa primera de todas las fuerzas de la naturaleza, por ejemplo de las estaciones, del calor y del frío, del sol y la luna, de abundancia de aguas y sequías, significa un decisivo ingreso de la filosofía del tiempo en la esfera de la religión de estado" (W. Eichhorn, *La Cina* (Storia delle religioni), Jaca Book, Milán 1983, p. 181).

Así el Ignoto se transfigura en Armonía y se formula la hipótesis de un mundo gobernado por ella, cuyas leyes pueda seguir el hombre como cualquier otra ley<sup>20</sup>.

b) La segunda flexión se configura con más precisión como un intercambio, un pacto, un contrato entre las fuerzas imaginadas que guiar al mundo y al hombre, el cual quiere dar significado y eficacia al tiempo que vive<sup>21</sup>.

2) El hombre "no sabe", pero se arriesga, al recurrir ya confiado a la buena disposición del Otro

Esta actitud de confianza está ya presente en las religiones más antiguas, como la egipcia. Ofrece un ejemplo particularmente significativo un elocuente fragmento de uno de los himnos de Amun de Leida: "El tiene ojos y oídos y vista por todas partes para aquel al que ha tomado cariño. Él escucha las oraciones de aquel que lo llama. Él llega en un instante desde lejos hasta donde se halle aquel que lo invoca"<sup>22</sup>.

Con el mismo tono de confianza en un misterio auxiliador comienza el Corán, el escrito sagrado de los musulmanes, y también la liturgia musulmana: "En nombre del Dios misericordioso y benigno" o, según otra versión, "En el nombre de Dios, clemente y misericordioso". En algunos de los más antiguos pasajes coránicos queda admirablemente expresada esta confiada convicción en la solicitud de Dios hacia una criatura que es "suya".

"Tu Señor no te ha abandonado ni te odia  
pues la otra vida será para ti más hermosa que la primera  
y te dará a Dios, y te alegrarás por ello.  
(Mas ya en esta vida te ha demostrado su gracia)  
¿No te encontró huérfano y te dio amparo?  
¿No te encontró errante y te dio el Camino?  
¿No te encontró pobre y te dio abundancia de bienes?"<sup>23</sup>.

¿Y cómo no recordar, en el contexto de la religión de Israel, el estupendo texto profético de Oseas, que más tarde también asumió la tradición cristiana? Aquí el profeta proclama la actitud de confianza absoluta en la solicitud divina haciendo hablar así al Señor de Israel;

"Cuando Israel era niño, / yo le amé, / y de Egipto llamé a mi hijo. / Cuanto más los llamaba, / más se alejaban de mí: / a los Baales sacrificaban, / y a los ídolos ofrecían incienso. / Yo enseñé a Efraim a caminar, / tomándole por los brazos, / pero ellos no conocieron / que yo cuidaba de ellos. / Con cuerdas humanas los atraía, / con lazos de amor, / y era para ellos / como los que alzan a un niño contra su mejilla, / me inclinaba hacia él / y le daba de comer"<sup>24</sup>.

---

<sup>20</sup>Esta especificación la tomamos de la descripción que hace Julien Ries de otro contexto, el de la religión sumeria: "Los textos sumerios multiplican una palabra que tiene capital importancia en el pensamiento religioso: esta palabra es *me*. Los sumerólogos la han traducido de cuatro maneras: decretos divinos, determinaciones, modelos, fuerzas divinas. I. Rosengarten sugiere otra traducción: prescripciones. Las prescripciones son justas, sublimes, fecundas; es un común denominador que hará armoniosa la acción de todos los dioses en el mundo. [...] Los sumerios conciben el cosmos como algo completamente gobernado, hermoso y bueno. Todos los destinos están fijados por los dioses. Los dioses An, Enlil, Enki dicen los *me* [...]. Constituyen un lazo entre los dioses y el cosmos para mantener a este último en la realidad armoniosa de su existencia" (Julien Ries, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Encuentro, Madrid 1989, p. 191).

<sup>21</sup> En su estudio sobre *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Julien Ries; toma esta característica como propia de la religiosidad hitita: "Una armonía contractual regulaba las relaciones entre los dioses y los hombres. Estos últimos debían ejecutar la voluntad de los dioses. El hombre es el servidor de los dioses. Así, en el plano del hombre, lo sagrado es un estado relacional: el hombre debe poder acercarse a los dioses" (ib., p. 128). Otra imagen de la misma característica, más vinculada a la necesidad de eficacia de la propia acción en el mundo y en la historia, es el *do ut des* que el antiguo romano planteaba para regular su relación con el destino misterioso: "Lo sagrado para el hombre romano es un instrumento mental que le permite organizar el mundo y situarse en el mundo. [...] Sobre las nociones de *sacer* y de *sanctus* se funda la *religio* que va a permitir estructurar el Universo y establecer el funcionamiento de las relaciones entre los dioses y los hombres" (ib., p. 179).

<sup>22</sup> Amun de Leida, III, 16 s., cit. en S. Morenz, *Gli Egizi* (Storia delle religioni), Jaca Book, Milán 1983, p. 117.

<sup>23</sup> Cit. en W. Montgomery Watt-A. T. Welch, *L'Islam* (Storia delle religioni), Jaca Book, Milán 1981, p. 73.

<sup>24</sup> Os 11,1-4.

Quisiera concluir esta breve reflexión sobre la creatividad religiosa tomando en consideración la dignidad de este esfuerzo del hombre. Todo ser humano siente una inevitable exigencia de buscar cuál es el sentido último, definitivo, absoluto de su propia y puntual contingencia. Toda construcción religiosa refleja el hecho de que cada uno hace el esfuerzo que puede, y es precisamente esto lo que todas las realizaciones religiosas tienen en común de válido: el intento. Lo que tienen de diferente es su modo de expresión, que depende de muchos factores, pero dichas variantes no mellan el valor mencionado.

## 2. Un abanico de hipótesis

1) Al darse cuenta de la existencia de muchas religiones, el hombre consciente podría tener la impresión de que, para estar seguro del acierto de su propia elección, debiera comenzar por estudiarlas todas, compararlas entre sí y escoger. De hecho se pregunta: “¿Cómo hacer pan definir y reconocer el valor de una u otra construcción?”, puesto que parecería lógico exigir su adhesión a la que se constatará como la mejor. Esta postura la ha vuelto oficial el racionalismo moderno y contemporáneo: sólo conociendo todas las religiones podría un individuo escoger la que en conciencia le parezca más oportuna o verdadera. Pero aquí se muestra el carácter abstracto de esta posición: no es un ideal, sino una utopía. Pues, en efecto, implicaría un trabajo prácticamente irrealizable<sup>25</sup>.

Esperar a conocer todas las religiones para después poder proceder a escoger la mejor es utópico, y lo que es utópico es falsamente ideal. El ideal es la dinámica en marcha de la naturaleza del hombre y a cada paso algo de él se cumple. La utopía está fuera de esta naturaleza; es un sueño superpuesto, a menudo pretexto para escapar o para forzar la realidad. La utopía es siempre violencia. Suponer que hay que conocer todas las religiones que la historia humana produce a fin de poder realizar una elección racionalmente honesta es un criterio cuyo carácter abstracto coincide con la imposibilidad de aplicarlo.

2) Podríamos entonces replegarnos al criterio de intentar conocer al menos las religiones más “importantes” o las más seguidas desde un punto de vista numérico, por ejemplo, el judaísmo, el cristianismo, el islam, el budismo. Pero este criterio resulta inevitablemente parcial. Así hubiera sido por ejemplo hace 2000 años en Roma, cuando escribían Tácito y Suetonio, y había en la Urbe un grupito de personas que tanto Tácito como Suetonio consideraban “una pequeña secta” de judíos vinculados “a un cierto Cristo”<sup>26</sup>. Eran los cristianos, de modo que si yo hubiese vivido en esa época y en aquellos lugares y hubiese seguido el consejo de cierta opinión culta, tendría que haber pasado por alto ese minúsculo grupo de hombres y nunca habría descubierto que mi verdad, sin embargo, se hallaba precisamente allí. Si un criterio es verdadero debe ser aplicable en cualquier circunstancia.

3) Una última forma de la abstracta pretensión ilustrada es la idea sincretista: crear una especie de religión universal que poco a poco fuese tomando de todas las religiones lo mejor; siempre, por lo tanto, cambiante, una síntesis de lo mejor de la humanidad. Pero no se tiene en cuenta que lo mejor para uno puede no ser lo mejor para otro. Nos hallamos ante la clásica presunción de una sociedad en la cual el pueblo debiera estar sometido a la voluntad de un grupo de ilustrados. Es decir, si mi temperamento

---

<sup>25</sup> Es interesante, sobre este punto, el testimonio de Mircea Eliade, aunque sea sólo desde el punto de vista del conocimiento que un historiador de las religiones puede obtener: “¿Qué ocupación más noble, cuál más rica que esta que permite frecuentar a los grandes místicos de todas las religiones, vivir entre los símbolos y misterios, leer y comprender los mitos de todas las naciones? Los profanos piensan que un historiador de las religiones se encuentra tan a gusto entre los mitos griegos y egipcios, como en el mensaje auténtico de Buddha, los misterios taoístas o los ritos secretos de iniciación de las sociedades arcaicas. [...] Pero, en realidad, la situación es muy otra. Muchos historiadores de las religiones se hallan tan absorbidos por su especialidad propia, que saben poco sobre los mitos griegos o egipcios, sobre el mensaje de Buddha, sobre las técnicas taoístas chamánicas; saben, acaso, menos que un aficionado. La mayoría no se hallan, en verdad, a gusto más que en un pequeño sector del inmenso dominio de la historia de las religiones. [...] Hemos querido, sobre todo, ofrecer una historia *objetiva* de las religiones, y de aquí que, en muchos casos no nos dimos cuenta de que llamáramos *objetividad* a algo que varía según los modos de pensar de nuestro tiempo” (M. Eliade, *Imágenes...*, cit., pp. 29s.).

<sup>26</sup> Cf. Tácito, *Ab excessu divi Augusti libri*, XV, 44; Suetonio, *De vita Caesarum libri*, V, XXV, 4.

religioso me lleva a descubrir A y el de otro le lleva a B, y si una tercera persona quisiera crear un C formado por lo mejor de A y lo mejor de B, este C no tendría en ningún modo las características de universalidad requeridas, porque sería en todo caso una elección igual de temperamental que A y B.

4) Parece más justa en cambio la solución empírica. El hombre nace en un determinado ámbito, en un determinado momento histórico; la religión que expresa su ambiente tiene grandes probabilidades de ser la expresión religiosa menos inadecuada a su temperamento. Por consiguiente, si realmente se quiere establecer una norma, no absoluta, sino de conveniencia, se tendría que decir: que cada hombre siga la religión de su tradición.

Puede ser que un encuentro en la vida haga resplandecer de improviso la presencia de un anuncio, de una doctrina, de una moral, de una emoción más adecuada para la propia razón ya madura, o para la historia del propio corazón. Entonces uno podrá "cambiar", "convertirse" (Newman observa que la "conversión" no es otra cosa que el descubrimiento más profundo y más auténtico de lo que antes ya se profesaba<sup>27</sup>).

Pero el consejo de vivir la religión de la tradición propia sigue siendo la indicación fundamental sin pretensiones.

Y en este sentido todas las religiones son "verdaderas". El único deber del hombre es el de la seriedad en su adhesión a ellas.

---

<sup>27</sup> Cf. J. H. Newman, *Apología pro vita sua*, Encuentro, Madrid 1997; *Teoría del desarrollo doctrinal*, Cristianisme i Justícia, Barcelona 1991, parte II, sección VI; *El asentimiento religioso*, Herder, Barcelona 1960.